GIOVANNI PAPINI + Gian Falco

IL CREPUSCOLO DEI FILOSOFI

anno 1906 MILANO

IL
CREPUSCOLO DEI FILOSOFI

DELLO STESSO AUTORE:

— *La Teoria Psicologica della Previsione* (Firenze, 1902).

— *Les Idèes d' un Psychologue Italien: E. Regàlia.* (Paris, 1902).

— *Philosophy in Italy* (Chicago, 1902).

— *Les Extrêmes de l'Activité Théorique* (Genève, 1904).

— *Sentire senza Agire e Agire senza Sentire* (Bologna, 1905).

Di prossima pubblicazione:

— *Il Tragico Quotidiano.* (Favole e Colloqui).

— *Il Pragmatismo.*

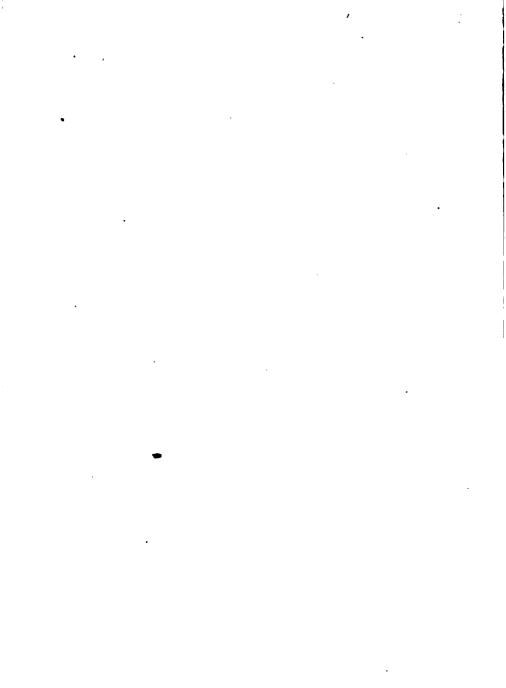
— *Dall' Uomo a Dio.*

GIOVANNI PAPINI
(GIAN FALCO)

IL CREPUSCOLO DEI FILOSOFI

(KANT, HEGEL, SCHOPENHAUER, COMTE,
SPENCER, NIETZSCHE)

MILANO
SOCIETÀ EDITRICE LOMBARDA
(A. De Mohr, Antongini e C.)
1906

È NECESSARIO LEGGERE QUESTA PREFAZIONE

Questo non è un libro di buona fede. È un libro di passione e perciò d'ingiustizia — un libro ineguale, parziale, senza scrupoli, violento, contradditorio, insolente come tutti i libri di quelli che amano e odiano e non si vergognano nè dei loro amori nè dei loro odi.

Posso permettermi questo cinismo intellettuale in quanto credo che il mio libro sia ciò che molti altri, più sapienti e più garbati, non sono: cioè un'opera di vita. Io non ho voluto fare nè una storia della filosofia moderna nè una serie di saggi su filosofi moderni. Il mio libro non ha l'intenzione nè di informare i miei lettori di ciò che hanno pensato precisamente i filosofi di cui parlo nè di fare dei commentari dotti o delle interpretazioni rigorose delle loro filosofie.

Questo libro è un pezzo, o un'insieme di pezzi, di un'autobiografia intellettuale. È uno dei prodotti della mia liberazione da molte cose di cui ho sofferto — è il tentativo, in ispecial modo,

di liberarmi dalla filosofia e dai filosofi. È, anche, il testamento di un'epoca della mia attività dedicata soprattutto alla polemica e all'assalto. Ha un valore, cioè, soprattutto personale; come una serie di confessioni indirette, come un seguito di repulsioni e di avversioni che si manifestano a proposito di dati uomini, presi come tipi di cose e d'idee repugnanti e nemiche. Avrà un valore, dunque, a seconda di quello che farò in seguito: se farò qualcosa di così importante che valga la pena di venir demolito, sarà un documento prezioso della mia vita spirituale di questi ultimi anni — se invece non arriverò a compiere quello che medito sarà uno sfogo che interesserà soltanto qualche compagno di cammino o qualche dilettante di anime.

È un libro, insomma, il cui valore sarà segnato dal futuro.

Al di fuori di questo significato puramente individuale — che mi è piaciuto affermare subito con la più chiara franchezza — questo libro può averne un altro, più generale, e, forse, più rappresentativo di certe correnti contempora-

nee. È, come sarà facile accorgersene in fine, un processo della filosofia, uno sforzo per dimostrare tutta la vanità, la vacuità, l'inutilità e la ridicolaggine della filosofia. Ho voluto, insomma, fare una liquidazione generale *di questo equivoco aborto dello spirito umano, di questo mostro di sesso dubbio che non vuol esser nè scienza nè arte, ed è un miscuglio di tutte e due le cose senza arrivare ad essere uno strumento di azione e di conquista. Preso in questo senso il mio libro potrebbe essere il programma di una generazione di buona volontà: l'assassinio di un essere inutile per preparare nuove forme di attività mentali più degne di animali che si chiamano pomposamente i re della creazione.*

Ma per fare questo processo ho preso la parte più viva e recente della filosofia, quella che corre anche oggi nelle scuole e nei giornali e che va dalla fine del XVIII secolo ai primi del XX. E invece di fare il processo alla filosofia in genere, presa in astratto, l'ho voluta giudicare, assalire, aggredire e giustiziare in persona dei suoi maggiori rappresentanti dell'ultimo secolo, presi come uomini vivi e concreti e determinati. E li ho presi a uno a uno per il petto e li ho sbattuti nel muro con tutta la furia di cui

sono stato capace, senza riguardi e senza pietà. Ho cercato di guardar bene negli occhi ciascuno, di scoprire la sua anima nascosta, il suo io più caro e ho messo alla tortura quelle tre o quattro idee che ciascuno di loro ha inventate o ha rese celebri e dopo averle malmenate ho cercato di gettarle via come inutili carogne.

Davanti ognuno di loro mi son sentito come un nemico insaziabile, come un distruttore necessario e mi è parso che sbarazzata la strada dai loro enormi cadaveri e dalle loro fredde ombre avrei camminato meglio.

A questo modo è venuto fuori un libro ch'è un massacro, un macello, una strage, un pubblico mattatoio. Mi son mostrato pieno di una volontà di uccidere, di annientare, di sbranare, di accoppare tale da far torcere tutti i musi dei legittimi mariti della storia seria, diligente e obiettiva.

So benissimo, senza che me lo ripetano gli altri, che tutta questa foga ha nociuto alla solidità del libro. Sarebbe stata necessaria una maggiore preparazione, una maggiore cautela, una maggiore freddezza. Il libro, forse, sarebbe riuscito più efficace. Ma avrebbe perduto certo quell'odore di polvere e di giovinezza, quell'andatura un

po' spavalda e un po' donquijotesca che io amo tanto con grande mio danno.

Così com'è venuto fuori, attraverso tre anni di pigrizia meditabonda interrotta solo da qualche serata di lavoro furente, mi sembra non del tutto indegno di quello che voglio fare e farò in seguito. Per questo mi son deciso a farlo stampare e son certo che ad onta dei disdegnosi silenzi dei filosofi altolocati e delle smorfie degli studiosi seri, ci sarà qualche sconosciuto giovine amico che troverà in queste affrettate pagine delle gioie e dei sentieri.

Firenze, 21 settembre 1905.

INDICE

I.

EMANUELE KANT

Kant è un filosofo celebre: anzi è addirittura il più celebre dei filosofi moderni. Tutto quello che la fama poteva dargli l' ha avuto: dai discepoli testardi ai glossatori intorbidanti, dai monumenti sulle piazze alle riviste speciali. Ma io non sono egualmente sicuro ch' egli sia un grande filosofo, e, perfino, ch'egli sia sempre filosofo. Badate che la sua fama stessa è sospetta: chi potrà dire quanto v'ha contribuito la *réclame* tedesca e l' ignoranza latina?

Leggete, ad esempio, l'apologia stupefacente del Cohen che attribuisce a Kant perfino il merito della vittoria di Sedan, e pensate, anche, che qualche maligno ha detto che i Francesi leggono Kant unicamente per darsi l' aria di gente profonda.... E la sua gloria è sospetta da un altro lato: ch' è inverosimilmente mitica. Kant non è più il pacifico professore di Konigsberg, fedele suddito di S. M. il Re di Prussia, ma è diventato un simbolo, un per-

sonaggio di leggenda. Non è più *un* filosofo, è *la* Filosofia. È passato nel linguaggio comune, è sceso quasi al proverbio: nei romanzi borghesi chi studia filosofia non può parlar che di Kant. Diciamolo pure: è diventato un patriarca, un pontefice, un semidio. Se ne parla molto perchè pochi lo conoscono: è un tempio su una montagna, che tutti veggono e nessuno visita.

Quando la fama è a questo punto non è più sicura: è più un'eco che ripete che un amore che sa.

Nel caso di Kant le nebbie del linguaggio e l'asprezza delle cime hanno aiutato l'opera. Per giudicarlo, per vederlo in faccia, bisogna varcare le brume, ascendere la montagna e gettare in disparte i panegirici: in una parola bisogna scoprirlo.

I.

L' UOMO.

Confessiamolo liberamente: l'uomo, così alle prime, non è simpatico. È impossibile che un prussiano così perfetto, che un tedesco così tipico come Kant possa piacere a un latino.

Per quanto i contrari si attirino ci son troppe montagne fra loro. So bene che corre voce che l' *homo logicus*, il filosofo severo, deve essere obiettivo, spogliarsi di ogni simpatia e antipatia, dimenticare la propria persona e la propria stirpe. Sarebbe una curiosa esperienza se fosse possibile. So che molti l'han detto e che molti han tentato. Ma guardate ben addentro nelle loro cose e vedrete che non ci son riusciti. La personalità, i sentimenti, la razza son lì, nascosti, impliciti, ma presenti. Val meglio confessarli apertamente che nasconderli con promesse di amputazioni immaginarie. Il filosofo oltre che filosofo è uomo, e l'uomo non si fa mettere alla porta con quella compiacenza che immaginava il buon Taine.

Perciò io, latino, confesso liberamente che non amo e che non posso amare Kant. E da altra parte bisogna che parli di lui, uomo, per la stessa ragione che me lo rende antipatico, cioè che la filosofia non è qualcosa d'indipendente dall'uomo tutto intero, ma è precisamente l'espressione razionale di ciò che l'uomo, come vivente completo, ha di più profondo.

Così è necessariamente, anche per il nostro

professore di Konigsberg, Kant sarà forse un grande filosofo, ma è certamente un *borghese onesto* e *ordinato*. Tutta la sua filosofia sta qui, in questi tre aggettivi ch' io vi prego di meditare. Ricordatevi ch' egli è un critico e un moralista, cioè un onesto nella conoscenza e nell'azione — è un regolatore e uno scolastico, cioè un uomo d'ordine nella materia e nella forma della sua dottrina. Come per onestà intellettuale egli rovescia le prove teologiche dell'esistenza d' Iddio e della libertà, così per onestà sociale egli ristabilisce la credenza all'uno e all'altra. Così egli è conseguente nel suo temperamento fin nelle sue contraddizioni apparenti.

Egli è un borghese, ho detto, cioè un uomo mediocre. Nè il padre sellaio, nè la madre pietista, nè la piccola città prussiana possono avergli dato il senso delle grandi cose. Al difuori della morale cristiana e della meccanica di Newton egli non vide altro scampo. La sua vita è meschina, ristretta, povera, la vita di un professore zelante che fa trenta ore di lezione la settimana e riceve 1490 talleri l'anno.

Fuori della filosofia è un perfetto filisteo che

la sera beve della birra con dei mercanti ridendo delle storie del giorno, e calcola quante oncie deve mangiare e quanti minuti deve passeggiare. Neppure il suo corpo era bello: piccolo e meschino, di aspetto nn po' scimmiesco, non era fatto per la seduzione dei cuori o per le pose pittoresche. Tutto gli mancò per farne un uomo interessante: perfino le persecuzioni dei potenti e le avventure coniugali. Dalle prime si liberò col silenzio, dalle seconde col celibato. Così la sua leggenda biografica è raccomandata alla storiella dei borghesi che rimettevan l'orologio sulle sue passeggiate e a quella del bottone dello scolaro.

Quest'uomo che parla di tutto ha delle lacune straordinarie e che sono altrettante prove del suo spirito di piccolo borghese. Parla d'arte e d'estetica e non conosce Shakespeare, non ha mai visitato una galleria di quadri e preferisce a ogni altra la musica militare. Fa dei corsi di geografia e non è mai uscito fuori di Konigsberg più di dieci miglia; tiene in gran conto il sentimento e non vuol aver relazioni per molti anni colle sue sorelle povere.

Ma in compenso egli è rigidamente morale e pedantescamente ordinato: nella sua coscienza

non c'era un rimorso e nella sua casa non c'era una cosa fuori di posto. Al di fuori delle sue manie di moralità e di regolarità io non saprei trovare in lui di forte che l'orgoglio. Volentieri si paragonava da sè a Copernico, aspettando che gli ammiratori lo dicessero nuovo Cristo e nuovo Socrate, e malvolentieri leggeva i libri degli altri e ascoltava le obiezioni ai suoi. Ed anche questo orgoglio spiega un carattere della sua dottrina, cioè quella trasposizione dal divino all' umano ch' è stata notata dal Fonsegrive. Dare all' uomo quel che l'uomo ha dato a Dio è un bel gesto e Kant l' ha fatto. Sarei quasi per dire ch'è la cosa più bella della sua vita e della filosofia.

II.

Il sistema.

Cos' è dunque e che vale questa famosa filosofia kantiana, che ha servito agli storici per dividere in due periodi il pensiero moderno? Essa è quella che poteva e doveva farla lo strumento che abbiamo visto in iscorcio.

Kant è un borghese, cioè uomo piccolo, mediocre, prudente, poco amante di avventure e

d'estetica. *A priori* sappiamo dunque ch'egli non ci darà una di quelle belle metafisiche, una di quelle fantasiose e grandiose cosmologie che fecero la gloria dei presocratici e dei cartesiani. È un uomo che ha qualcosa da salvare e da limitare: salvare la vita dal male e la scienza dallo scetticismo, separare il mondo pratico dal conoscitivo, la ragione dall'esperienza.

Farà dunque necessariamente un'etica e una gnoseologia, e se questa precede l'altra nell'ordine cronologico dei libri siate pur sicuri che la prima la precede, consciamente o no, nell'animo suo. Tutti vivono la vita pratica, solo pochi quella speculativa e Kant era troppo filantropo per non pensare subito all'interesse più vasto.

L'esposizione naturale dunque, e non la storica, della dottrina kantiana comincia con la morale. Kant è onesto, è stato a scuola dai pietisti e legge Rousseau. Ciò basta per capire che la sua morale sarà cristiana, perchè Kant è un uomo onesto del secolo XVIII nell'occidente cristiano; individuale e interna perchè il pietismo ricondusse alla considerazione della vita intima il formalismo prote-

stante; e sentimentale perchè il sentimento è di moda e il sentimentalismo è la malattia della seconda metà del settecento.

Kant infatti parafrasa il consiglio di Cristo: « Non fare agli altri ciò che non vorresti fatto a te stesso », e stabilisce che l'uomo porta in sè allo stato di sentimento profondo la legge morale, quella che egli esprime col troppo famoso imperativo categorico. Ma il dovere non basta, ci vuole il potere. Io posso avere, come dice Kant, la buona volontà, la *gute Wille*, ma a che mi serve se non posso seguirla? Ci vuole dunque il potere, cioè la libertà. D'altra parte l'uomo del dovere ha diritto alla felicità, ch'è il sommo bene, e questo, per quanto si faccia, non è conseguibile nella nostra vita, così breve.

Bisogna dunque che l'anima sia immortale e per conseguenza che esista un Essere supremo, dispensatore di beni e di mali, per cui si giunga al sommo bene. Tutta questa armeria metafisica è necessaria per una morale del dovere. Se fosse un'altra, ad es., quella dell'interesse, se ne potrebbe fare a meno, anzi se ne dovrebbe fare a meno, ma Kant vuol stabilire la sua sulla roccia ferma e dura della

legge morale, indipendente da tutte le relatività dei motivi umani.

Ma questa pretensione gli costa cara. Perchè tutti codesti appoggi presuppongono un mondo reale, un mondo assoluto, e d'altra parte vorrebbero essere dimostrati. Ed ecco Kant trascinato per forza verso il trabocchetto della gnoseologia. Kant, ricordiamolo ancora una volta, è uomo d'ordine, onesto e inoltre scienziato e newtoniano. La sua gnoseologia dovrà dunque salvar la scienza e d'altra parte salvare il mondo metafisico. Dovrà essere una cosa ben regolata e compiuta con una certa larghezza intellettuale. La *Critica della Ragion Pura* è tutto questo, fino all'ultimo.

Kant salva la scienza, cioè il mondo del relativo, del fenomeno, del determinismo, ma col suo noumeno salva pure il mondo dell'assoluto, della libertà, dove Iddio e l'anima potranno dormire i loro sonni tranquilli e mettersi sempre a disposizione dei bisogni morali. E come da borghese prudente egli ha salvata la scienza e la metafisica, così da conciliatore accorto egli riesce a salvare insieme il sensismo degli empiristi e l' innatismo dei razionalisti colla sua teoria della forma e della

materia del conoscere. Ma non basta. Egli è uomo d'ordine ed eccolo ad enumerare tutte le sue distinzioni tra concetti, idee, intelletto, ragione, ecc., ecc., e a costruire la sua tavola di categorie colla simmetria di un architetto meticoloso e colla minuziosità di un cancelliere diligente.

Ma esaminando la conoscenza egli s'è avvisto che tutte le prove razionali che si possono dare d' Iddio, dell' immortalità, della libertà non reggono perchè se non c'è conoscenza che di fenomeni l'assoluto è inafferrabile, imprendibile, inconoscibile. Quello che c'è in Kant di galantuomo filosofico lo confessa, ma il Kant borghese, cristiano e prussiano che ha bisogno della morale perchè la società vada avanti non può fare a meno dei vecchi *factotum* spiritualisti. Se la scienza fenomenale, da persona esigente e sofistica qual'è, non li può riconoscere e li manda in esilio dal suo regno, Kant si ricorda che accanto a quello della ragione c'è un altro regno: quello della fede. Dio non si *può* dimostrare ma si *deve* crederci. Lo stesso per l' immortalità dell' anima e per la libertà.

Così Ragion Pratica e Ragion Pura concor-

rono alla stessa opera e giungono a conclusioni parallele. Kant ha compiuto quel che *doveva* compiere. La morale minacciata dal relativismo empirista, la scienza minacciata dallo scetticismo, la metafisica minacciata dalla scienza aveva bisogno di un salvatore. Kant che aveva bisogno di tutte queste cose alla volta è stato il sovrano taumaturgo che ha operato il miracolo ed ha salvato tutto o quasi tutto senza distrugger niente o quasi niente. Il suo bisogno d'ordine morale ha soccorso la morale e per forza la metafisica e il suo bisogno d' ordine razionale ha salvato la scienza e per conseguenza l' ha limitata e analizzata.

Questo è, nel suo processo spontaneo e nelle sue sorgenti personali, lo schema del pensiero kantiano, simmetrico e geometrico. Due forme d' attività: la pratica e la teorica. Due mondi: il fenomenico e il noumenico. Due fonti di conoscenza: i sensi e la ragione.

Il monumento par regolare e soprattutto par solido. Ma noi ne abbiamo fatto la pianta senza saggiarne le fondamenta. Questo sistema concilia troppe cose e fa troppe distinzioni perchè possa esser resistente. È troppo

comodo per esser forte: ricordiamoci che i castelli sono la negazione del *comfort*.

È chiaro che nel sistema tre sono le idee basali, i pilastri che reggono tutto: l' imperativo categorico, l'*a priori*, e il fenomeno e il noumeno. Abbattuti questi l'edificio crolla e si sfascia alla prima brezza, e del gran castello kantiano, rifugio supremo del bene e del vero, non rimangono che dei frammenti di mura e delle torri mozzate. Allora, se Spencer ha ragione, quel giorno, chissà, perfino Kant diverrà poetico! Per oggi è un re troppo potente che occorre cacciar dal trono.

III.

La morale

Kant come uomo civile e come insegnante di filosofia aveva bisogno di una morale. Come cristiano e come studioso di meccanica egli aveva bisogno che questa morale fosse all' incirca d'accordo col Vangelo e che avesse nello stesso tempo tutti i caratteri rassicuranti della scienza, cioè l'autonomia, la razionalità e l'universalità. Il venerabile guardaroba filosofico,

pieno di vesti fuori d'uso, di costumi compromettenti e di toghe troppo arcaiche, non gli offriva nulla di simile e Kant fu costretto a fabbricarsi la sua morale colle sue mani e col suo pensiero.

La prima cosa ch' egli dovette rigettare fu ogni sorta di morale edonista. Se ammettiamo che le azioni si compiono in vista del piacere e dell' interesse, l' altruismo non ha più una base solida, la morale non è più nè imperativa nè universale. Infatti chi non prova piacere a far del bene agli altri non è obbligato a farlo e siccome tutti seguono il loro interesse naturalmente e questi interessi sono personali e transitori è inutile comandare ed è impossibile generalizzare.

Allora Kant inventa la sua buona volontà, *der gute Wille*. Cioè la volontà non è buona riguardo ai fini particolari ma è buona in sè in quanto segue un principio interno e razionale. Questo principio, non considerando i fini particolari degli uomini, non è più ipotetico, non è più un consiglio o una regola, ma è un ordine, un imperativo categorico, e siccome deriva dalla ragione è universale. Così io non debbo fare ciò che a me, oggi, in que-

sto istante, mi conviene, ma debbo fare ciò che tutti e sempre debbon fare secondo la legge. Tolto ogni motivo interessato, tolta la considerazione degli scopi, stabilita la razionalità e universalità della legge, ecco resa la morale tanto autonoma e tanto scientifica che si può desiderare. Ed ecco l' imperativo categorico al quale tutto converge: « Agisci in tal modo che la massima della tua volontà possa sempre valere nello stesso tempo come principio d' una legislazione universale. »

La formula è celebre, chiara e ben sonante ma non è egualmente profonda. Kant ha voluto fare della morale scientifica e ha fatto della morale sentimentale, e nel momento in cui vuol comandare è appunto allora che obbedisce. Contraddizione e illusione sono i due vizi nascosti ma fatali della sua dottrina.

Questa dottrina è evidentemente altruistica, perchè pone il dovere di compiere ciò che gli altri tutti posson compiere, e per conseguenza di non fare agli altri ciò che fatto dagli altri potrebbe nuocere a noi. L'imperativo di Kant è un consiglio di Cristo passato attraverso alla mente di un newtoniano tedesco.

Ora questa morale che vuol sgorgare dalla ragione, che vuol essere al disopra dell'interesse ha proprio per sostrato qualcosa che la ragione non può dare, ma che viene invece fornito dal sentimento e dall' utilità. L'altruismo è un fatto sentimentale e non razionale. è un motivo utilitario e non disinteressato. Noi facciamo il bene agli altri non perchè la ragione ci possa dimostrare la necessità di farlo ma perchè l'abitudine, la paura, la pietà ci portano a farlo. Oppure noi facciamo il bene non perchè una legge astratta ce lo imponga ma perchè proviamo piacere a farlo e perchè speriamo di ricevere in cambio altro bene, in condizioni inverse. L'altruismo è dunque un sentimento spontaneo o un calcolo interessato e non un postulato della ragione e un principio universale.

Kant ha in sè stesso, per infinite ragioni, questo istinto sentimentale e calcolatore dell'altruismo e tenta dargli una consacrazione scientifica, ma il motivo stesso che lo spinge a razionalizzare è qualcosa di non razionale. Egli è così affezionato all'altruismo che fa della ragione per sentimento.

Ma la scienza è la scorza, è la formula: il

contenuto, la cosa viva è il fenomeno affettivo e vitale ch'egli porta in sè e che vuole affermare. E non è questo il solo contenuto sentimentale della morale kantiana. L'altruismo è intimamente legato coll'idea egualitaria. Si deve far bene agli altri perchè tutti hanno i nostri stessi bisogni e i nostri stessi diritti. Anche la preoccupazione scientifica di Kant esigeva, per ottenere l'universale, il postulato dell'eguaglianza degli uomini. L'imperativo per essere razionale deve adattarsi a tutti, il che significa che può adattarsi a tutti, cioè che gli uomini sono eguali. Ora questo principio la ragione non lo dà nè può darlo, anzi essa è forzata a dire il contrario.

Osservando gli uomini essa ne scopre le innumerevoli e profonde diversità date dal temperamento, dall'età, dalla razza, dal luogo, dal tempo, dalla cultura. Essa è costretta a riconoscere che gli uomini sono simili in quello che hanno di più basso, di più comune, di meno personale, cioè nelle funzioni animali. Ma anche in quelle son simili in quanto se ne fanno dei concetti, cioè in quanto ci si stacca dal reale. Ad esempio tanto un villano che il Petrarca sono simili nel fatto di

avere un bisogno sessuale, ma soltanto son tali rispetto al fatto genesiaco elementare in generale. Se scendiamo al reale vediamo che, il villano non cerca che l'accoppiamento con una villana mentre messer Francesco va in cerca di gentildonne e oltre che accoppiarsi scrive dei sonetti e delle canzoni. Ogni uomo è dunque qualcosa di diverso, di nuovo, d'ineffabile, di assolutamente personale, e l'eguaglianza umana non è che una illusione intellettualista generata da un bisogno sentimentale.

Perchè ciò che la ragione non dà nè può dare, il sentimento lo dà; il sentimento che spinge a semplificare le cose per vederle con minor fatica e che ha bisogno di sentir dei fratelli per paura della solitudine. Rousseau, l'uomo del sentimento, ha dato a Kant, l'uomo della ragione apparente, il postulato dell'eguaglianza, e così la morale che voleva essere la voce astratta della *Vernunft* si trova ad essere la seconda volta la serva del *Gefuhl*. E non è ancora l' ultima; il sentimento entra ancora da un'altra porta, da quella della libertà. Kant sa benissimo che nel mondo dei fenomeni il determinismo è assoluto, che non si può far

della scienza senza credere alla necessità. Ma d'altra parte egli ha bisogno per fondare solidamente la sua morale che la volontà sia autonoma, sia un fine assoluto, cioè sia libera. Nel mondo kantiano la libertà esiste ma è cacciata nel noumeno e non è facile accordare i due mondi sul terreno dell'azione pratica. Infatti Kant non ci riesce e colla sua trovata dell'anima come carattere intelligibile, cioè al di fuori del tempo, cioè noumeno, non fa che precipitarsi nella contraddizione e aprir la via a quel subiettivismo fichtiano del quale poi non vuol sapere. Invece di fare una conciliazione, osserva il Ruyssen, egli non fa che mostrarne l'impossibilità. La giustificazione, dunque, della libertà dell'io non può esser razionale. Essa è infatti sentimentale.

Il bisogno della responsabilità, la necessità vitale di stabilire l'autonomia, il senso interno, che si mostra soprattutto col rimorso, sono le ragioni sentimentali per cui, a dispetto della logica e della chiarezza, Kant introduce bizzarramente la libertà trascendentale nel determinismo naturale e costante.

Così questa morale kantiana che aveva l'aria di librarsi al di sopra di tutte le contin-

genze del sentimento per attingere i picchi immutabili della ragione è tutta impregnata, materiata e riempita di fatti sentimentali. Per colmo di contraddizione perfino lo stesso desiderio di farne una cosa razionale è d'origine affettiva.

Non per nulla Kant appartiene al secolo dell'*Aufklärung* e legge gli enciclopedisti. Anch'egli ha il culto e il fanatismo della ragione. In quel tempo la ragione è la divinità più adorata negli ambienti colti, e l'*amore* e la *confidenza* in essa non hanno limiti. C'è non solo il sentimento della ragione ma addirittura la passione della ragione. Anche Kant, appassionato per la bella sicurezza della fisica e della matematica, ha seguito la corrente comune e per istinto, per amore ha voluto fare della morale una scienza. Ma questo movimento affettivo l' ha portato all' ultima illusione, a quella che i principii astratti possono avere influenza sulle azioni degli uomini, al pregiudizio intellettualista secondo il quale i saggi guidano il mondo. Pregiudizio settecentesco al quale il Kant nonchè reagire ha obbedito più degli altri. Egli ha dimenticato che se la vita di un sedentario filosofo può

avere un' apparenza di regolarità e di razionalità, gli uomini non agiscono e non possono agire che in forza del sentimento. Gli istinti profondi della vita non si lasciano menare da dieci formule, ma piuttosto son capaci di crearne cento per giustificarsi. Un imperativo razionale riguardo alla condotta umana è un non senso: è superfluo o è ingenuo.

O l'imperativo è d'accordo col sentimento e comanda di fare ciò che gli uomini fanno naturalmente e allora è perfettamente inutile — oppure, come nel caso di Kant, è contrario agli istinti umani, e ordina di non curarsi degli interessi e dei piaceri personali e allora è sterile, è illusorio, può esser *detto, ripetuto, insegnato, commentato* ma non è seguito nè agito. Kant dunque è fallito completamente nell'affare che gli premeva di più. Voleva fare una morale scientifica e ne ha fatta una sentimentale; voleva farla universale e non s'è accorto che l' ineguaglianza umana la rende inconcepibile; voleva farla indipendente e l'ha fatta schiava dell' istinto ; la voleva dominatrice ed ha finito col renderla ingenua. Si direbbe quasi che la morale porti sfortuna a tutti, anche ai moralisti. Kant però non è sol-

tanto un moralista ma anche un gnoseologo, anzi, per alcuni, sopratutto un gnoseologo. Vediamo dunque se gli si posson render gli onori delle armi attraverso ai laberinti ideologici della *Critica della Ragion pura.*

IV.

L'*A PRIORI.*

Anche in gnoseologia Kant comincia col fare il disdegnoso: nessuna delle teorie in presenza verso la metà del sec. XVIII sulla natura della conoscenza serve abbastanza ai suoi scopi. Nè l'empirismo inglese nè il cartesianismo franco-germanico lo contentano. Tutte e due queste correnti hanno il grave torto, secondo lui, di condurre allo scetticismo e non c'è cosa che spaventi di più un prudente filisteo che il sentirsi mancare sotto i piedi la terra ferma della certezza.

Egli ha sì una certa stima per quel buon gentiluomo scozzese che si chiama David Hume, perchè i suoi libri, confessa egli stesso, l'hanno svegliato dal sonno dogmatico, ma appena desto si affretta a combatter contro di lui. La morale sta troppo a cuore al cittadino di

Konigsberg: per essa bisogna che la scienza sia certa, che il mondo sia vero, che la conoscenza sia possibile. Perciò egli si ripropone il problema che da Campanella e da Locke era divenuto il rompicapo favorito dei filosofi cioè: Com'è che si conosce? Che valore ha il nostro conoscere? Kant, dopo aver pensato, meditato, letto, classificato e scritto per circa venti anni, pubblicò per la fiera di Lipsia del 1781 un libro impresso a Riga da Giov. Fed. Hartknoch, che portava il titolo un po' sibillino di *Critica della Ragion pura*, e che risolveva con un elegante giuoco di prestigio il tormentato problema. Che cosa aveva immaginato di bello il nostro filosofo? Qualcosa di molto semplice e di molto comodo: una conciliazione e un rovesciamento. Hume diceva: tutte le conoscenze vengon dai sensi. Cartesio invece aveva sostenuto: la vera conoscenza è data dalla ragione. E tutti pensavano da tanti secoli: La mente deve adattarsi alle cose.

Arriva Kant, cambia scena e annunzia la gran novella: la conoscenza vien data insieme dai sensi e dalla ragione e son le cose che si adattano al pensiero.

Tutto ciò era molto utile, ed aveva un aria di originalità che piacque e sedusse, quando il libro, dopo qualche anno, fu capito. Ma disgrazia vuole che non tutto ciò ch'è comodo e nuovo sia egualmente concepibile e coerente e tale precisamente è il caso dell'*a priori* Kantiano.

Il ragionamento di Kant, quando sia liberato da tutti gli inutili pruneti della sua terminologia, è molto semplice. I sensi soli non posson dar conoscenza perchè non ci danno la necessità e l'universalità che pure le scienze fisiche e matematiche posseggono e d'altra parte neppure i concetti della ragione ci possono insegnar nulla poichè non sono che forme vuote, prive di significato. Perciò per ottenere la conoscenza reale è necessaria la cooperazione di ambedue gli elementi. C'è dunque una *materia* della conoscenza che vien fornita dai sensi e una *forma* che vien fornita dalla ragione. L'*a priori*, che è nello spirito in potenza, fornisce ai dati caotici dell'esperienza i suoi modelli, e per mezzo dei giudizi e delle categorie rende possibile la scienza. Dunque è la realtà ch'è costretta a modellarsi nella mente e non questa che deve abbassarsi fino all'altra.

L'*a priori* salva tutto: scaccia il fantasma dello scetticismo, mette d'accordo della brava gente e dà la soddisfazione di sentirsi collaboratori del Creatore.

Salva tutto a condizione d'esser compreso, almeno per coloro che non si appagano dei *flatus vocis*. Cerchiamo dunque d' intendere cosa può essere questo *a priori*. Si esclude subito che sia qualcosa di simile alle idee innate dei cartesiani: infatti queste sono sostanziali e quello è formale. Bisogna pure escludere che sia lo spirito in generale, perchè lo spirito non è concepibile che come complesso di idee e queste, per esser formate, hanno bisogno della cooperazione del dato esterno. Non ci rimane dunque che ad ammettere che si tratti di una occulta potenzialità soggettiva che appare ed opera proprio nel preciso istante in cui i sensi forniscono i materiali della conoscenza.

E badate che questa non è una definizione e non è neppure sicura. Poichè Kant ha avuta la prudenza, o piuttosto la necessità, di affermare l'*a priori* senza provarlo. Egli descrive com'è che l'*a priori* concorre alla conoscenza ma non s'è mai occupato di rivelarci di propo-

sito come se ne dimostra la presenza. Il farlo sarebbe, confessiamolo, parecchio difficile e il nostro filosofo s'è risparmiato il disturbo. Ma se Kant fosse ancora vivo e verde e facesse ancora la sua passeggiata quotidiana nei viali di Königsberg io vorrei prendermi il gusto di fargli qualche domanda insidiosa: « Voi affermate, gli direi con tutto il rispetto di cui son capace, che la conoscenza deriva da due fattori, la materia e la forma, i sensi e l'*a priori*. Ma voi riconoscete che questi due elementi sono indissolubili, che tutti e due concorrono necessariamente e nello stesso tempo a darci il fenomeno. Ora per quale divina rivelazione o per quale misterioso procedimento voi, Emanuele Kant, uomo di carne e d'ossa, avete potuto scoprire e concepire isolato uno di questi elementi? Prendiamo, per maggiore semplicità, le forme *a priori* dell' intuizione sensibile: il tempo e lo spazio. Queste forme, a quanto sostenete, sono necessarie e costanti, e noi non possiamo avere esperienza che in loro e per loro. Esse sono cioè inseparabili nel nostro spirito in ogni fatto di conoscenza. Come va allora che voi, Kant, le abbiate potute concepire separate e staccate? Come

avete potuto parlare di tempo e di spazio come forma se questa forma è legata, fusa, unita, sempre e in ogni luogo, alla materia? Come mai se lo spazio e il tempo sono delle muraglie sempre presenti e invarcabili voi avete trovato il modo di uscirne e di raccontarci quello che avverrebbe se non ci fossero? Se l'*a priori* è una prigione perpetua con quale magica chiave ne siete uscito? Se la conoscenza è una sintesi continua e non è che sintesi come avete potuto disciorglierla? Se non avete che dei fenomeni, cioè dei prodotti, come avete potuto isolare i produttori?

« Se la vostra teoria è vera è inconcepibile e s'è concepibile è falsa. Se noi possiamo pensare l'*a priori* per conto suo significa che la conoscenza non è sempre sintetica come voi affermate e che si può pensare senza la materia, e se diciamo che l'*a priori* adatta e modifica le cose esterne significa che noi conosciamo le cose come sono avanti di esser modificate, altrimenti non potremmo dire che vengon cambiate, e allora conosciamo senza *a priori*. O noi non ne possiamo fare a meno e allora non possiamo dire se le cose vengono sì o no adattate da lui, perchè affermiamo im-

plicitamente di non conoscerle, o noi le conosciamo e allora l'*a priori* non è più necessario e universale e prende tutte le apparenze di una formazione *a posteriori.* »

Infatti l'*a priori* kantiano non esclude l'ipotesi di una origine empirica. Kant, venuto avanti l'evoluzione, non ha voluto fare della psicogenesi e neppure della psicologia. Egli ha preso la mente del tedesco adulto e pensante ch'è stato a scuola di Wolff e crede alla ragione e cerca di scoprire il meccanismo di quel fatto che si chiama conoscenza. Egli non si chiede: cos'è questo *a priori?* come viene? ma lo dà come fatto d'esperienza, del quale egli si occupa di determinare l'opera senza dimostrarne l'esistenza. Se l'avesse fatto egli si sarebbe trovato in un curioso imbarazzo.

« Com'è, caro professore Kant, — gli avrei chiesto qualche sera all'ombra dei tigli di Königsberg — che noi conosciamo l'*a priori?* Non certo *a priori* perchè una conoscenza aprioristica dell'*a priori* non avrebbe senso nè per voi nè per me. Ma poichè voi avete fatta, dietro il vostro illustre compatriotta Goffredo Leibniz, la sua scoperta, bisogna che l'abbiate ottenuta per mezzo di quella bassa esperienza,

interna o esterna, psicologica o scientifica, alla quale nel vostro sdegno anti-empirista avete negato i titoli di nobiltà della scienza, cioè la necessità e l' universalità. Così noi possiamo dedurne la piacevole conseguenza che siam giunti a conoscere ciò che dà l' universale e il necessario per mezzo di ciò che non è nè universale nè necessario! »

E il buon Kant, se fosse stato uomo di spirito m'avrebbe risposto: « Caro e diligente discepolo, non andate per carità a rintracciare la genealogia di un concetto così comodo come questo. Quando Sua Maestà il Re di Prussia trôva un bel granatiere, dalle spalle quadrate e dalle braccia forti, che gli sarà utile nelle sue guerre gloriose, non pensate che gli chieda i documenti della sua generazione e che lo cacci dal suo esercito se è figlio spurio invece che legittimo.

« L'*a priori* non è dimostrabile, non è concepibile, è tutto ciò che volete, ma trovatemi, di grazia, qualcosa che abbia tanto l' aria di essere una spiegazione e che serva così bene a finger di superare il pericoloso scetticismo dei sensisti come il vuoto dogmatismo dei razionalisti. »

E infatti l'*a priori*, in Kant, è piuttosto un articolo di fede che una teoria critica, e il devoto kantiano dovrebbe aggiungerlo alle cose che bisogna credere senza poterle dimostrare.

Una dimostrazione dell'*a priori* implicherebbe tre contraddizioni e tre inconcepibilità. La prima l'ho già accennata: come si possono ottenere gli elementi primitivi e dire gli effetti reciproci quando non abbiamo nè possiamo avere che composti inscindibili?

L'altra, non meno grave, si riconnette alla questione del noumeno. Se il tempo e lo spazio, ad esempio, sono forme del me, del soggetto, si afferma che non esistono nel non-me, nell'oggetto. Ma questo oggetto è dichiarato inconoscibile, e inaccessibile dallo stesso filosofo, in modo che egli dichiara possibile, in pratica, ciò che afferma impossibile in teoria, cioè dare delle determinazioni dell'assoluto. La terza è stata messa in rilievo da Stuart Mill, in una sua risposta al Mansel, nipote di Kant attraverso il figliastro Hamilton. Affermare che si può determinare nella conoscenza qual' è la parte ch' è dovuta al soggetto e quella dovuta alle cose, è lo

stesso che dire che certi attributi appartengono al primo e certi altri alle seconde, cioè che la pretesa fusione sintetica di cui i kantiani avevan menato vanto non sarebbe che una giusta posizione meccanica, inferiore perfino alla combinazione chimica, dove è assurdo chiedere la parte di un acido e di un alcali nella formazione di un sale neutro (1).

Ed è curioso notare come tutte queste insigni inconseguenze e incoerenze della dottrina dell'*a priori* derivino da un solo ed unico equivoco primordiale.

Egli ha imposto l'*a priori* perchè lo credeva indispensabile e lo credeva tale perchè non aveva saputo analizzare abbastanza profondamente le condizioni del pensiero scientifico. Egli ha creduto cioè che la scienza avesse bisogno della necessità e dell'universalità e che l'esperienza non potesse dare nè l'una nè l'altra. Doppio equivoco che gli ha fatto invocare l'aiuto di un alleato pericoloso e che l'ha condotto alla disfatta piuttosto che

(1) STUART MILL. — *An Examination of Sir W. Hamilton, Philosophy.* — London, Longmans, Green, etc., 1872, (4ª ediz.) pp. 33-34.

alla vittoria. L'*a priori* che doveva essere un salvatore è stato il suo traditore.

Si dice che Kant era uno spirito sottile. Io direi piuttosto ch'egli fosse uno spirito classificatore, il che par lo stesso. Ma creare una terminologia abbondante e complicata non significa vedere a fondo le cose. E infatti egli comincia la sua critica con una analisi insufficiente e superficiale dei caratteri del pensiero scientifico.

« L'esperienza, afferma egli (1), c' insegna che le cose sono in questa o quella maniera ma non ci dice che possano essere altrimenti. In primo luogo, dunque, ogni proposizione che non possa esser concepita che come necessaria, e un giudizio *a priori*. Se inoltre questa proposizione non è derivata ed ha di per sè stessa un valore necessario allora è assolutamente *a priori*. In secondo luogo l'esperienza non dà i suoi giudizi come essenzialmente e strettamente universali. Essi hanno soltanto, per mezzo dell' induzione, una generalità supposta e comparativa, il che significa soltanto che finora non s'è trovata ecce-

(1) *Kritik der Reinen Vernunft*. Introduzione. II, 6.

zione a questa o quella legge di natura. Così un giudizio concepito con rigorosa universalità, cioè in modo che nessuna eccezione sia possibile non deriva dall'esperienza, ma è assolutamente valido *a priori*. L'universalità empirica non è dunque che un'estensione arbitraria di valore che conclude da un valore dato nella maggioranza dei casi, a un valore per tutti i casi, come, ad esempio, in questa proposizione: tutti i corpi son pesanti; al contrario, nel caso in cui una stretta universalità appartiene essenzialmente a un giudizio allora questa universalità indica una fonte particolare di questo giudizio, cioè la facoltà di conoscere *a priori*. La necessità e l'universalità assoluta son dunque i caratteri certi di una conoscenza *a priori*, e questi caratteri sono strettamente uniti fra loro. » E come esempio della reale esistenza di questi giudizi assolutamente necessari e universali Kant cita, com'è naturale, i principii matematici. Qual'è, dunque, riguardo alla necessità, l'attitudine del suo pensiero? Questa e non altra: io posso pensare il diverso e l'opposto di un fatto d'esperienza, mentre non posso farlo di un principio matematico. Prendiamo dunque un

caso particolare: il sole. Il sole, come semplice dato sensoriale, anteriore a ogni definizione e complicazione scientifica, è un disco luminoso che ha un certo colore, produce una data temperatura e compie certi movimenti. Si può immaginare l'opposto e il diverso? Certamente: noi possiamo pensare un disco più grande o più piccolo, o un pentagono in luogo di un disco, di un colore verde in luogo di giallo, con degli effetti frigorifici piuttosto che calorifici. Tutto ciò è perfettamente pensabile e immaginabile. Soltanto, mio caro Kant, bisogna riflettere che tutte queste nuove immagini sono le trasformazioni del dato primitivo, non sono il cambiamento in opposto o diverso del fatto sperimentale che dopo chiameremo e definiremo sole. Il disco luminoso e ardente che noi avevamo non viene nè cambiato nè distrutto: soltanto acquista un compagno. Tutta la nostra operazione è consistita nell'aggiungere nel nostro mondo mentale al fenomeno immediato *un'altro* fenomeno non immediato, ma immaginato e costruito evocando antichi fenomeni immediati. Cioè non si può dire che il fenomeno si possa pensare opposto e diverso

ma che se ne possono pensare insieme *altri* opposti e diversi, rimanendo il primo immobile, indistruttibile, incancellabile, cioè *necessario*. E gli altri opposti e diversi, aggiunte e non metamorfosi, derivano, si guardi bene, da altri dati reali, pure necessari e incangiabili. Quando io penso il pentagono verde e freddo io non dimostro la indeterminatezza del primo ma aggiungo a quell'insieme di presentazioni un altro insieme di rappresentazioni. Ma per il fatto ch'io posso immaginare un corpo diverso non si può dedurre che il primo possa sparire per dar luogo al secondo o che il secondo poteva benissimo mostrarsi invece del primo. Il primo è, e ormai nessuno può togliergli il fatto della sua esistenza, i caratteri del suo aspetto e far sì che non sia stato: tutte le immaginazioni che gli si porranno accanto non potranno togliergli il suo carattere di accaduto, di fatto, cioè di necessario. Ma com' è dunque, può chiedere un kantiano, che io non posso pensare il contrario di un principio matematico? Ch'io non posso pensare, per esempio, che una retta sia il più lungo cammino fra due punti o che un triangolo abbia più di tre lati o meno di tre angoli?

Certamente, ma com'è che ciò accade? Per la ragione molto semplice che le matematiche poggiano su definizioni, cioè su convenzioni di linguaggio, e che per definizione si chiama appunto retta quella linea ch' è il più breve cammino fra due punti e triangolo quella figura che ha tre angoli e tre lati. Date certe definizioni un ente geometrico cessa d'esser retto o triangolo quando si affermi il contrario di ciò che tali parole appunto significano. È un'assurdità di vocabolario e non di pensiero. Ma se voi togliete le definizioni niente vi impedirà d' immaginare una linea che non sia il più breve cammino, e una figura che abbia quattro angoli e quattro lati, soltanto allora per indicare questi nuovi enti dovremo mutar le parole e chiameremo curva la prima e quadrata la seconda e dovremo concludere che la tanto vantata necessità matematica è data dalla convenzione e non dall'*a priori*.

Perchè se voi trasportate la definizione nel campo della pura esperienza e definite chiaramente il sole come un disco luminoso e caldo non potrete dire di poter immaginare qualcosa di diverso dal sole perchè il sole è sole in quanto possiede appunto quei

dati caratteri e mutando i caratteri sarà tutto ciò che volete ma non sarà più il sole.

Se per necessario intendiamo dunque ciò che non può avvenire altrimenti ogni dato dell'esperienza ha il carattere di necessità per il fatto solo ch'è accaduto e che noi possiamo immaginare il contrario solo come pura opera di fantasia appoggiata su ricordi reali, fantasia che non può distruggere il dato presente e immediato nè provare la sua possibilità in luogo di questo ultimo. Se per necessario intendiamo invece ciò di cui non si può affermare il contrario senza assurdità abbiamo visto che tale necessità non deriva da una misteriosa attività *a priori* ma dai bisogni sociali della comunicazione scientifica che hanno fissato il vocabolario e le definizioni in modo da non poter affermare di un nome se non ciò ch' è contenuto in esso per convenzione.

La conoscenza umana è dunque necessaria di per sè stessa in quanto è esperienza, ed è necessaria per convenzione in quanto è elaborazione dello spirito.

Passiamo all' altra questione : la scienza dà l'assoluta universalità? Non pare. O noi intendiamo l'universalità dei fatti d'esperienza,

cioè un principio che si affermi per tutti i fatti osservati o sperimentati e allora non è universale assoluto e deriva dall' esperienza, oppure intendiamo l'universalità dei fatti esistenti ma non tutti sperimentati e allora vediamo che la scienza, con un giudizio di analogia e similarità, estende ai fatti non conosciuti ma supposti simili il principio trovato e s'accontenta così di una semplice universalità presuntiva. Ma il giudizio di analogia non è l'*a priori*, anzi è ricavato dall'esperienza e si può esprimere così: *A* è *b*, *c*, e *d*, se avremo un *A* che sarà *b* e *c*, sarà anche *d*. Le leggi universali che s' incontrano nelle scienze son dunque di una universalità supposta quanto a contenuto ma sono, e qui è forse l'origine dell'equivoco di Kant, di una assoluta universalità riguardo alla forma in cui sono espresse e ciò, come abbiamo visto per la necessità, in forza delle definizioni.

Quando noi diciamo: « *Tutti* i corpi sono pesanti » noi abbiamo già incluso nella definizione del corpo il carattere del peso, in modo che un ente il quale non avesse questo carattere non potrebbe necessariamente chiamarsi corpo. 'E Kant non potrebbe nep-

pure invocare in difesa la sua famosa distinzione dei giudizi sintetici e giudizi analitici perchè i sintetici son tali solo provvisoriamente e c'è dagli uni agli altri un continuo passaggio che distrugge ogni differenza.

Così in tutti e due casi Kant ha visto male: ha negato ciò che esisteva, ha scoperto quel che non c'era, ha dato all'*a priori* quel ch'è del linguaggio. Egli non poteva cominciare in modo meno critico la sua *Critica*. Volendo mettere in chiaro le cose ha cominciato col non vederle e ha finito coll' imbrogliarle. Desideroso di liberarsi da tante tradizioni, di superare tante vedute, di emanciparsi da tanti legami s' è trascinato dietro allegramente il più antico pleonasmo, la più vecchia contraddizione, la più ridicola superstizione che abbia mai fatto strage in filosofia. Il mondo vero, il cosa in sè, il noumeno rappresenta l' ultima e più clamorosa sconfitta del pensiero kantiano che ci resti a vedere.

V.

Il noumeno.

Noi abbiamo già visto cosa il noumeno sia per Kant: l'albergo misterioso ove ha fatto nascondere i fuggiaschi della metafisica. Poichè questi potevano ancora essere utili occorreva che avessero un domicilio qualunque nella città del pensiero e che questo domicilio fosse sicuro contro ogni indiscrezione razionalista. Kant allora prende in prestito il mondo della reale realtà, dell'assolutamente assoluto, chiede un nome al vecchio Platone e dietro l' immobile paravento del fenomeno pone l' inaccessibile, l' incomprensibile e compiacente noumeno. Ma il colpo non è riuscito e l'astuzia è stata scoperta. E per scoprirla non è stata necessaria soverchia finezza: il noumeno è come l'azzurro dell'aria che scompare quando ci si avvicina. Quando si va per definirlo, per analizzarlo, per afferrarlo sparisce come un demonio di leggenda, lasciando un suono invece di fumo.

Il dilemma è ben chiaro: o noi parliamo di noumeno e allora è tutto l'opposto da quel

che si dice ed è accessibile, conoscibile e determinabile o il noumeno è veramente noumeno e allora non si capisce cosa sia, e non se ne può assolutamente parlare, neppure per affermarlo.

Ma di questo noumeno il Kant ci parla in più luoghi, e ci dice che esiste e che è al di là dei fenomeni, ed è causa di questi e potrebbe esser conosciuto da un'intelletto superiore.

Ma se esiste gli si può applicare la categoria di realtà mentre egli stesso afferma che le categorie si possono applicare solo ai fenomeni — ma se Kant sa dov' è significa ch'egli è penetrato fino a lui per intercessione soprannaturale poichè afferma ch'è inaccessibile — ma se ce lo rappresenta come causa egli lo conosce come attività formatrice, e fa scavalcare al principio di causalità quel campo della conoscenza fenomenica da cui è tratto e in cui solo si applica e si può applicare — se lo suppone come contenuto di pensiero, per quanto superiore, egli lo pensa come suscettibile di entrare in relazione, poichè ogni conoscenza è relazione, e gli fa perdere il più caro requisito dell'assoluto, cioè l'indipendenza.

Cioè Kant conosce magnificamente quello che chiama inconoscibile, entra a sua voglia nell'impenetrabile, ed ha libero accesso nell'inaccessibile. Ma il sublime prestigiatore non fa che compiere un suicidio: dal momento che il noumeno è un oggetto del pensiero e in vari modi e da vari lati non è più noumeno e bisogna sbattezzarlo o cacciarlo.

O entra a far parte dei fenomeni e questo sarebbe il colmo della contraddizione, o vien mandato fuori e allora è una parola inutile, una comparsa che non comparisce mai. O il noumeno prende sul serio la sua parte e si tiene veramente nascosto a ogni sguardo umano e allora è una di quelle parole superflue che hanno corso in filosofia, alle quali nulla corrisponde e nulla può corrispondere, e per le quali occorre non una confutazione, che sarebbe contraddittoria, ma una affermazione d'inconcepibilità — o il noumeno consente a farci vedere per quanto da lontano e la sua veste e il suo alloggio e il suo ufficio e allora dà le dimissioni da noumeno e non è che un concetto della realtà, più vago, più inutile e più confuso di tanti altri.

Nè vale il dire che per Kant il noumeno

è un puro concetto limite, che determina fin dove può giungere la sensibilità ed ha così un valore solo negativo. Un limite presuppone un di quà e un di là: l'infinito per definizione non ha limite. Ora se il di quà esiste ed è il fenomeno, il di là esiste ed è il noumeno. Il Kant ne afferma dunque implicitamente l'*esistenza,* cioè la conoscibilità, e basta questo per mantenere il dilemma e metterlo in contraddizione. E quando si ostinasse a dire ch'è un concetto puramente negativo gli si può rispondere che il negativo non ha nessun valore quando si riferisce ad affermazioni universali e che perciò rientra nella numerosa compagnia delle espressioni che non hanno senso.

Quando mi si dice non-rosso io posso intendere un altro colore, il verde, l'azzurro o il violetto, ma quando a un idealista, che crede che *tutto* sia pensiero, si dice *non-psiche* egli risponde tranquillamente di non capir nulla. Ora Kant ammette che noi conosciamo soltanto fenomeni e nient' altro che fenomeni, perciò quando egli parla di *non-fenomemo,* di noumeno, nessuno lo comprende o può comprenderlo. Il Kantismo riesce dunque, nelle

sue vedute più fondamentali, a un semplice apparato verbale, che fa credere a un pensiero profondo come lo spauracchio di cenci fa credere i passeri a un villano minacciante.

Se Amleto tornasse al mondo e riandasse a quella università di Wittenberg ove bevve troppa birra e troppa filosofia, potrebbe ripetere ancora la sua ironica conclusione: *Words! Words! Words!*

L'albergo che il pietoso e morale Kant aveva preparato a Dio, allo Spirito immortale, alla Libertà e ad altri nobili personaggi s'è dissolto come un castello incantato. Lo strattagemma che doveva salvare la scienza e la metafisica, che doveva far scampare dall'empirismo e dallo scetticismo, s'è dimostrato un grimaldello inadatto, suscitatore di contraddizioni e di confusioni.

E non gli resta neppure la consolazione della morale, di quella morale alla quale aveva appuntato tutti i suoi desideri e rivolte tutte le sue cure. Anche la « Ragion Pratica », come abbiamo visto, s'è risolta in un fallimento e in una rovina, e non può attendere aiuto dai suoi sostegni caduti. Il massiccio edificio Konigsbergiano, eretto con sì lungo

studio, è dunque crollato al primo avvicinarsi. Kant ha fatto un sistema da piccolo borghese e il filisteismo ha ucciso la grande filosofia.

Egli ha regolato, ha ordinato, ha classificato, ha voluto circondarsi di palizzate, ha voluto separare i compagni nemici ed ha concluso col fare della filosofia niente più di una guida.

Ma tanta e sistematica prudenza non gli è bastata a salvarsi; trascinato dalle necessità morali, imbarazzato dalle vecchie parole superstiti, dèviato da problemi immaginari, egli s'è sperduto in quella vana selva del contraddittorio e dell' inconcepibile ove tanti filosofi hanno trovata la morte e Kant è stato una guida che s'è smarrita, un confusionario fornito di metodo che s'è ingannato con gravità e s'è suicidato per vivere.

Sulla sua tomba perduta tra le nebbie prussiane un ironico epigrafista potrebbe scrivere: Qui dorme un architetto senza fortuna, che uccise coloro che doveva difendere.

II.

HEGEL

Hanno paragonato Hegel a Cristo, ad Alessandro, a Dante, a Napoleone ed egli apparve veramente nella sua vita un messia, un poeta, un conquistatore. Per non pochi anni egli è stato creduto un Dio, è stato circondato di discepoli intenti, ha vista sottomessa ai suoi piedi la Germania spirituale. Ma nessuno ha pensato a paragonarlo piuttosto al mago Merlino, col quale egli ha pure tante e così profonde affinità. Non vi pare che la sua potrebbe chiamarsi una filosofia da negromante o una dottrina da incantatore?

Ad ogni pagina egli fa dei prodigi di logica e dei miracoli di pensiero e per compiere l'illusione non gli mancano neppure le formule magiche e i circoli e i triangoli cabalistici. La sua dialettica rassomiglia perfettamente a un' alchimia e la ricerca dell' Idea

assoluta ricorda in qualche momento quella della pietra filosofale.

Parlando male, scrivendo peggio, non facendosi capire e dicendo di non esser capito, egli è riuscito a compiere lo strano portento di essere il re del pensiero del suo tempo e del suo paese ed a serbarsi fino ad ora dei fedeli. Se intorno alla metà del secolo scorso parve morto, oggi par che accenni a uscir dal sepolcro, e dopo lo stridìo dei sarcasmi schopenhaueriani che pareva l'avesser cacciato dai vivi, si odono riecheggiare i timidi salmi dei discepoli dell'ultima ora. Anch'egli, come quel Bonaparte che ammirò tanto, vuol forse tentare i suoi « cento giorni ? »

I.

L'UOMO.

Hegel non è un uomo ma piuttosto due uomini : come nel petto di Goethe in lui albergano due anime. C' è un Hegel borghese e un Hegel poeta — un professore filisteo e un filosofo romantico. Non è, come Kant, l' uomo dell'unità, l'*homo simplex*, ma invece l'uomo

dell'antitesi, della contraddizione, l'*homo duplex*. In Kant c' era un borghese e nient'altro che un borghese, in Hegel c' è un borghese ma c' è anche un romantico. Tutta la sua vita è una battaglia o una conciliazione tra il suo io di buon padre di famiglia e il suo io di romantico immaginoso.

Questa duplicità era nella razza da cui usciva: Hegel, nato a Stoccarda, è un Tedesco del Sud, uno Svevo e i tedeschi ci rappresentano gli svevi come nature semplici, timide, pesanti e d' altra parte profonde e atte alla poesia ed all'arte e li contrappongono ai tedeschi del nord, che sono uomini più disinvolti, più accorti e più avidi, fatti per la diplomazia e gli affari piuttosto che per il pensiero. Hegel, ci assicura il suo biografo Haym, impersonava assai bene il tipo svevo ed era nello stesso tempo lento, timido, inabile alla vita pratica ed inclinato d'altra parte alla grande vita del pensiero e dell' immaginazione.

L'Hegel borghese non era davvero nè grande nè simpatico ma contribuì all'hegelianismo quanto il suo compagno di corpo. Gli amici della giovinezza ce lo rappresentano come

un buon diavolo, un po' ghiotto, un po' sensuale, bevitore di birra, scolaro poco precoce, lento, tardo e inoffensivo come un ruminante, pigro, ingenuo e non troppo inclinato alla filosofia. Aveva fin d' allora delle abitudini senili: a venti anni prendeva tabacco e pensava alla morale. Va nella Svizzera e le Alpi non lo colpiscono, e sulle cime dell'Oberland si occupa più della fabbricazione dei formaggi che dei laghi e delle montagne. Più tardi fa il direttore di un ginnasio, l' *insegnante*, il *maestro* che sarà tutta la vita, ed è severo e scrupoloso nella disciplina.

Buon sposo e buon padre scrive, quand' è fuori di casa, tutti i giorni alla moglie e manda lettere minuziose, notarili, dove segna tutto ciò che ha fatto e tutto ciò che ha visto. Non è eloquente e scrive in modo orribile tanto che per molti anni ha pochi uditori e pochi lettori, Opportunista sempre fa prima l'adulatore di Napoleone e poi fa l'apologia della Prussia vittoriosa dell' Impero; da giovine, nel 1805, espone ai suoi scolari un franco panteismo ma a Berlino cerca in tutti i modi di nasconderlo o d'attenuarlo per non crearsi degli imbarazzi colla religione ufficiale e col governo

riconosciuto. Alla fine della sua carriera, verso il 1830, era diventato addirittura un' autorità burocratica, una istituzione prussiana: ai suoi natalizi gli studenti gli presentavano omaggi e poesie; i discepoli gli coniarono una medaglia; gli ammiratori facevano feste ove i principî della sua dottrina venivano esposti come cose di fede, e finalmente, nel 1831, l' anno stesso della sua morte, fu decorato dal Re di Prussia. Nulla gli mancava per farne un discreto consigliere aulico o un sicuro ministro della Corona. Egli doveva avere, in sè, necessariamente, qualcosa del capo-ufficio e del *rond de cuir:* è impossibile ch'egli sia divenuto così gradito al mondo ufficiale soltanto colle sue idee favorevoli alla monarchia despotica. Non per nulla era figlio di un impiegato del fisco e aveva diretta una gazzetta ufficiosa.

Egli raccoglieva la sua cultura come l'archivista di un ministero mette insieme i documenti: a forza di ritagli, di estratti, di schede che accomodava in bell'ordine alfabetico fin da giovinetto.

Era borghese perfino nell'amore per l'abbondanza delle cose; nei suoi libri mette di tutto,

parla di tutto; spiega tutto, come un *parvenu* della cultura che mostri i suoi tesori.

Le sue ammirazioni son quelle del suo tempo e si convertì a Rossini e a Scribe perchè vide che eran di moda a Vienna e a Parigi.

Ciò che lo salva è l'Hegel secondo, l'Hegel del romanticismo e del pensiero il quale, verso trent'anni, quando sta per formare il suo sistema, entra in comunione più profonda col mondo spirituale germanico.

La morte del padre (1799) dal quale ereditò 3154 gulden, gli aveva data un po' di indipendenza e nel gennaio del 1801 Hegel si stabilisce a Jena, ch'era allora il centro intellettuale della Germania, dov'erano i romantici della prima generazione, Tieck, Novalis, Schlegel e dove ritrovò l'amicissimo Schelling. Fu lì che scrisse il suo parallelo tra Fichte e Schelling, la sua memoria sull'orbita dei pianeti, che cominciò le sue lezioni come docente privato, che iniziò con Schelling il Giornale Critico di Filosofia e dette addosso con violenza a Kant, a Krug, a Reinhold, a Jacobì, a Solger, ad Hamann, a Görres. E in questo tempo, che va dal 1801 al 1806, ch'egli forma le sue prime idee personali, che elabora il suo si-

stema, che l'espone all'universo, che descrive la sua scoperta nella *Fenomenologia dello Spirito*. Ora egli fa tutto questo in una città romantica, in un'atmosfera romantica, tra amici romantici, avendo per massimo amico filosofico un uomo come Schelling, ch' è per lo meno altrettanto poeta che pensatore, e non c'è da stupirsi che abbia rispecchiato il suo tempo.

L'orgoglio di sè stesso e dell' umanità a cui apparteneva; l'ammirazione per i grandi individui, per gli eroi volontari, per Richelieu, per Napoleone « anima del mondo », per l'energico Federico di Wurtenberg, il suo entusiasmo tolto alla Grecia primitiva coll'aiuto di Hölderlin, il suo spirito paradossale, il suo umore critico e battagliero, il suo istinto negatore, il suo cosmopolitismo intellettuale, i suoi viaggi, il suo interesse per l' arte son tanti caratteri che gli danno un' aria di famiglia coi romantici di Germania e di fuori. E infatti a Francoforte, fin dal 1797, insieme con Hölderlin e Sinclair, egli prendeva delle attitudini alla Chateaubriand, faceva dei versi melanconici e desolati, e più tardi il Cousin che andò a trovarlo, lo trovò colla fronte piena di nubi, avaro di parole, immobile e triste

come un Manfredo o un Fausto di un dramma filosofico e romantico.

Ora da un romantico foderato di borghese non poteva uscire che una filosofia contraddittoria, agitata, preoccupata e la grande preoccupazione di un impiegato che si senta trascinato nel romanticismo è quella di volersene liberare. Infatti Hegel è, avanti tutto, *un romantico che vuol uscire dal romanticismo*. La sua filosofia è il prodotto di questo tentativo e di questo sforzo. Il suo sistema è una fuga fatta colle cavalcature del nemico.

II.

L'ANTIROMANTICISMO DI UN ROMANTICO

Io so tutto quello che c'è di artificiale, di vago, d'impreciso, di relativo nella parola Romanticismo. Ma appunto per questo l'adopro. Quando si tratti di grandi fenomeni, di movimenti vasti non c'è niente di più preciso di una parola indeterminata. Usandone una ben definita si esclude tutta la complessità e la varietà della cosa. Tutti i grandi movimenti sono confusi, contradittori, indefiniti ; volerli determinare è lo stesso che mozzarli e sfigurarli.

Romanticismo, nella sua amplissima zona di significato, esprime dopo tutto qualcosa di ben reale, di cui sentiamo l'unità più che non possiamo dimostrarla. È un insieme di stati d'anima che son vicini per quanto diano origine a opere e formule diverse.

Quella che un hegeliano chiamerebbe l'idea del Romanticismo è l'adorazione dell'io. L' io che si vuol liberare letterariamente produce la battaglia contro la poetica d'Aristotile, i precetti di Boileau, i limiti delle rettoriche, le classificazioni dei generi e invoca con Novalis la poesia indefinita e infinita — l'io che si vuol liberare dai modelli antichi ricorre a quelli meno sfruttati del medioevo — l'io che vuol liberarsi dalla realtà volgare e immediata si rifugia nella leggenda, nella favola, nel passato — l' io che vuol liberarsi dai confini delle piccole patrie si volge alle fonti lontane, all' estetiche straniere e apre la strada alla letteratura comparata — l' io che vuol abbracciare tutto in tutto, il cielo e l' inferno, il pianto e il riso, le feste e il sangue, produce l'accozzo, il miscuglio dei generi, cioè il dramma romantico, — e finalmente l'io che vuol affermare

sè stesso, farsi il centro del mondo, la meta delle ammirazioni, si descrive, si notomizza, si canta, si espone, produce cioè quel sommo dell'arte romantica ch' è il lirismo.

E poichè l'io trova ostacoli da ogni parte, nemici per ogni dove, e le guardie del corpo della tradizione lo combattono, la realtà piccola e angusta lo circonda e lo preme, e il genio non è abbastanza potente per dar vita duratura al gran sogno così il romantico è melanconico, è pessimista, è Renè ed Obermann, è Byron e Novalis. L'essenza del romanticismo è dunque il culto dell' io, cioè l' individualismo; la liberazione dell' io, cioè lo spirito di ribellione; il contrasto fra l' io e le cose cioè la contraddizione continua e dolorosa. Traduciamo tutto questo in lingua speculativa ed avremo il soggettivismo, il culto degli eroi e dell' umanità, lo spirito di movimento e di rinnovamento, il senso del contraddittorio permanente e necessario. E tuttociò appare, più o meno velato, nell'hegelianismo.

Orgoglioso, individualista, ammiratore dei grandi Hegel fa della sua filosofia un soggettivismo più profondo di quello di Fichte, mettendo non l'io astratto, ma ciò che c' è di più

interno, di più profondo, cioè l'idea, il pensiero in atto, come radice del mondo. Il noumeno kantiano, l'assoluto indefinito dello Schelling non erano umani, non erano nostri, eran dei concetti misteriosi senza un contatto intimo coll'anima nostra. L' idea invece è umana e trova la sua espressione più grande nella umanità, nel pensiero umano.

Dell'uomo egli fa una manifestazione divina, fa un Dio o un creatore di Dei. Dell'umanità egli fa il centro e il tabernacolo del suo sistema; di sè stesso fa il punto più alto del pensiero assoluto. Facendo l'epopea dell' idea egli canta sè stesso. Anch'egli è partito dalla logica, dal pensiero, e dopo, con Schelling, è andato alla natura, per ritornare poi in sè, per creare lo spirito assoluto e finire coll' apoteosi dell' idealismo assoluto, cioè del suo pensiero, cioè di sè stesso. Invece di esaltare i suoi amori egli ha esaltato la sua metafisica. Per Byron una donna o un cavallo erano le cose più degne di canto, per Hegel sono le scoperte dialettiche e le idee universali: ambedue soggettivi, ambedue cantano le proprie conquiste.

Il romanticismo è rivoluzione ed Hegel è

stato ribelle a suo tempo, da giovine. Ma non lo è più dopo: il borghese entra in iscena. Hegel è tormentato dal bisogno della verità, della certezza, della stabilità; si vede circondato dal dubbio, dall'errore, dall' incertezza.

È insieme un romantico pessimista che si addolora non de' mali del mondo ma di quelli del pensiero ed è un precettore maturo e prudente che vuole uscire dalla confusione e dalla guerra, che desidera una filosofia definitiva, assoluta, che contenga tutto, spieghi tutto, e sia certa e completa.

Ma per far questo, per far diventare la filosofia assoluta e universale non c'era che da metterci dentro anche l' errore, e da trasformare il mondo in qualcosa di sicuro e di prossimo. Così l' errore diviene un momento della verità o un elemento della verità. Ma per conciliare il vero e il falso c'è un ostacolo: la contraddizione. Hegel la salta col divenire, un cavallo incantato che conosce ben altri ostacoli. D'altra parte Hegel si ricorda del buon razionalismo wolfiano e sa che la ragione essendo uno strumento nostro, essendo cosa interna, chiara e rigorosa, è quello che ci vuole per poter manipolare comodamente l'universo.

Non c'è che da trasformare l' Essere in Pensiero, il reale in razionale e viceversa, mettere la ragione a fondo di tutto e potremo far del mondo ogni nostra voglia.

Per uscire dal turbinìo romantico bisognava far qualcosa di definitivo, cioè che non trascurasse niente e fosse maneggevole. Ora il divenire ci fa entrare perfin l'errore e la razionalità del mondo rende le cose agevoli e chiare come non mai.

Il curioso è che in questo tentativo di fuggire dal romanticismo per trovare la dottrina ferma, dogmatica, apodittica, definitiva, Hegel ha usato dei mezzi romantici e s'è mostrato romantico.

Il Romanticismo che sostituisce alle calme tragedie classiche il tumultuoso dramma del tempo di Elisabetta e dello *Sturm und Drang*, che ride delle immobili pose accademiche e popola le sue tele di uomini che s'agitano, di cavalli che corrono, è la dottrina del movimento contrapposta alla tradizione della calma ellenica. L'*Entwickelung* hegeliano, questo moto eterno che anima le cose e le sospinge dall' Idea alla natura, dalla natura allo spirito, dallo spirito oggettivo allo spirito assoluto,

è dunque, piuttosto che un'idea, un istinto romantico.

Ed è romantica la conciliazione dei contradditori, romantica per quel sentimento di contrasto che ho già notato tra l'io ed il mondo, tra l'uomo e il fato, tra il genio e le leggi, e romantica ancor più esteriormente perchè corrisponde a quel miscuglio di generi letterari, a quella mistura di tragedia e di farsa, di lirica e d'epopea, che forma una delle caratteristiche del dramma romantico. Come l'azione, la vita, ch'è triste e gaia, epica e lirica, davano l'unità drammatica alle tirate dell'eroe ed ai lazzi del buffone di corte, alle confidenze dell'amorosa e al tumulto dell'armi, così il moto dialettico, il divenire conciliò nel sistema di Hegel tutte le antinomie del pensiero in una superiore unità metafisica. Infatti Hegel ha avuto un solo successore egualmente grande e famoso: il consacratore del dramma romantico, Victor Hugo. Anche Hegel, come il poeta francese, ha fatto la lirica, l'epica e il dramma, ma l'ha fatte della filosofia. La sua marcia trionfale dell'Idea ha dell'enorme, del grandioso, ha dell'omerico e del miltoniano, mentre i suoi imbrogli dialettici ap-

paiono dei *qui pro quo*, degli intrighi da commedia dell'arte, e la lirica appare in ultimo, nell' esaltazione della sua opera, della sua scoperta, del suo pensiero.

Così i caratteri romantici appaiono, si mostrano, si affollano da ogni parte. Lo scoprirli diviene un giuoco. I suoi libri non sono forse delle grandi avventure metafisiche, dei poemi cavallereschi dello spirito, dove l'Assoluto, l' eroe invisibile, appare e scompare, viene ucciso e risorge, come un cavaliere fatato o un mago oltrepossente? La sua filosofia non ha forse degli aspetti medioevali, non è prevalentemente logica come la scolastica, unitaria come il cattolicismo, assolutista come il feudalismo? I suoi libri non rassomigliano piuttosto a delle cattedrali gotiche, profonde, buie, alte, complicate, piuttosto che a templi pagani, semplici e aperti al sole?

La sua rivolta contro la vecchia logica aristotelica immobile e ristretta è parallela a quella dei romantici contro la rettorica pseudo-aristotelica, pure immobile e ristretta. Come i romantici combatterono contro le famose unità drammatiche, così Hegel contro le categorie fisse, e come quelli fecero il dramma

romantico e al di là di Racine risalirono a Shakespeare e a Calderon, così Hegel fece il dramma dell'assoluto, e al di là di Aristotile e di Kant risalì a Eraclito e a Platone.

In lui abbiamo l'uso dei simboli, così caro ai romantici, abbiamo il gusto dell' infinito, la mescolanza di tutte le civiltà, di tutte le filosofie, l' abbondanza delle apparenze, l' uso delle immagini.

Poichè Hegel per quanto gridi contro Schelling per aver introdotto nella filosofia il frasario poetico, è qualche volta poeta e fa uso di immagini. Arriva anzi all' esagerazione enfatica come quandò per indicare l'arrivo supremo dello spirito foggia questa frase quasi secentista : « Entrambi i ricordi fusi insieme, cioè la storia concezionale, formano il ricordo e il calvario dello spirito assoluto, la realtà, verità e certezza del suo trono, senza del quale ci sarebbe l' inanimato solitario ; solo dalla coppa di questo regno egli spumeggia nella sua infinità. » Ma l' hegelianismo ch'è romantico in tanti lati è anche, come abbiamo visto, uno sforzo per togliersi dal romanticismo. L' Hegel è un pessimista del pensiero nei primi tempi ma vuol

arrivare all'ottimismo universale. Hegel fa il rivoluzionario e il ribelle ma per stabilire una dottrina che sarà chiusa, dogmatica, ferma come la scolastica medioevale, Hegel parte dal subbiettivismo, celebra l'uomo, ma per arrivare all' umanità e da quella all' Idea che serra in sè tante cose da perdere sempre più il ricordo delle sue origini interne e personali ; Hegel mette dappertutto la contraddizione ma per giungere alla conciliazione definitiva ; fa un sistema di movimento ma di un moto che finisce per ritornare a sè stesso, chiudersi in un cerchio, e riposarsi nell' identità ultima ; pone il progresso e la liberazione come *leitmotiv* e arriva alla dottrina più strettamente conservatrice e assolutista che s' abbia dello stato.

È romantico, è stato romantico e non se ne può liberare del tutto, ma fa servire il romanticismo stesso come strumento di fuga. Vorrebbe far sì che il romanticismo si suicidasse, si facesse il proprio carnefice. È un incantatore che vorrebbe cacciare il demonio col demonio.

Ma non ci riesce : la sua idea del progresso, della liberazione, servirà ai rivoluzionari del

48, arriverà fino all' anarchismo logico dello Stirner; la sua estetica servirà di testo evangelico ai romantici posteriori; il suo sistema conciliativo e unitario accontenterà gli animi per qualche anno ma dopo sarà gettato in disparte come un arnese inservibile.

Ai ribelli autentici apparve troppo borghese, ai conservatori sedentari sembrò troppo agitatore. Il suo romanticismo non lo salvò dalle preoccupazioni ordinatrici e dalle paure scettiche, e d'altra parte il suo filisteismo non gli impedì di essere un poeta dei concetti e un avventuriero d' immaginazione. Per avere voluto abbracciar tutti fu scacciato da ognuno. Aggiungiamo ancora una cosa e la più grave: per aver voluto spiegare ogni cosa, non spiegò nulla. Non solo non riuscì a liberare ma non riescì neppure a illuminare. È quello che ci rimane a vedere.

III.

Il capolavoro dell' Inconcepibile.

Kant aveva insegnata la modestia alla filosofia e l'aveva sconsigliata dalle grandi gesta. Nelle sue piccole mani era diventata niente

più di una descrizione di processi conoscitivi e di una imposizione di precetti etici — una gnoseologia prudente e una morale inflessibile.

Hegel, dopo Fichte e Schelling, la riporta di nuovo ai grandi orizzonti, le ispira gli antichi desideri, la fa salire ancora sulle cime e sulle nubi.

Egli capisce che la filosofia se vuol essere tale, dev' essere assoluta, cioè definitiva e universale. Se non è assoluta significa che dipende da qualche altra cosa, che qualcosa le sfugge, che non sa far suo tutto il reale, non sa racchiudere nelle sue formule tutto il pensabile. La filosofia dev'essere dunque una metafisica e una metafisica monistica. Bisogna che non lasci dei misteri altrimenti dichiara la sua impotenza e la sua incompletezza, ed è necessario che sia unitaria altrimenti sfugge alla sintesi della coscienza e col pluralismo lascia il regno suo proprio ch' è l'universale.

La filosofia di Hegel è quella che soddisfa più completamente queste esigenze. Essa è assoluta, universalista e monistica fino al punto di essere inintelligibile.

Infatti il carattere più saliente del sistema

è l'uso continuo, immoderato, imprudente dell'inconcepibile. Sembra che Hegel sia nauseato dalla chiarezza e si ubriachi di assurdo. In certi momenti i suoi libri sembrano dei documenti di follìa del linguaggio; degli aggrovigliamenti e accavallamenti di parole oscure e sonanti che stanno insieme perchè il filosofo ce l'ha costrette. Il James ha ottenuto delle pagine simili sotto l'effetto d'inalazioni di un gas.

Con tutto ciò io non ho nessuna voglia di calunniare l'Hegel. Egli ha fatto anzi con zelo il suo mestiere. La filosofia, se guardate bene, non è, in tanto che filosofia, che una serie di problemi inconcepibili a cui si danno delle soluzioni egualmente inconcepibili. Il noumeno, ad esempio, di cui non si sa nulla e non si può dir nulla e che perciò appunto spiega tutto, è un prodotto essenzialmente filosofico. Insomma l'assurdo, il non pensabile, il non comprensibile sono gli elementi necessari di ogni costruzione speculativa. In questo senso Hegel è il filosofo più filosofo ch'io conosca. Egli ci ha dato il capolavoro dell'inconcepibile.

Cominciate dall'eroina del sistema, dall'*Idea*, dalla Ragione in atto che fa, è, diviene e assorbe tutto. Nessuno sa cosa sia, nessuno —

permettetemi il bisticcio — ha idea dell'Idea. Quando Hegel mi avverte ch'essa è la legge e l'essenza del mondo, quando m'assicura che è l' assoluto che diviene, quando mi rappresenta le sue passeggiate attraverso l'universo io resto ammirato, colpito, stordito ma finisco col non capir nulla. Ha troppi connotati per esser riconosciuta e finisce per ciò col non averne nessuno.

Infatti quello che capisco è che l' *Idea è tutto*, il che, naturalmente m' impedisce di comprendere tutto il resto. Finchè mi parlate di ragione, cioè di una forma di attività ch'è propria di certi esseri chiamati uomini e che si distingue da certe altre loro attività e da certe cose a cui si applica, io comprendo quasi completamente e non posso far che delle riserve sulla sua estensione e sul suo valore. Se mi parlate di un' idea, ad esempio della idea di legge o dell'idea sociale, io posso arrivare, a capire con una certa approssimazione, ciò che mi volete dire. Ma quando mi buttate là, sul viso, *l' Idea*, l'Idea unica, universale, assoluta, io mi dò senz'altro per vinto. Perchè se l'Idea hegeliana è veramente tale essa deve essere assoluta, cioè assolutamente unica e uni-

camente assoluta. Al di fuori di lei non ci dev'esser nulla, assolutamente nulla, neppure il pensiero che la pensa. Ora voi sapete che conoscenza è distinzione, relazione, comparazione e che non si conosce ciò che non è distinto e separato. Noi non conosciamo che per contrapposizione.

Ora se l'Idea è tutto, se tutto è Idea dove mai dovrò ricorrere per ricavare un termine di confronto, di divisione, cioè, insomma, per intendere cos'è l'Idea? Se l'essere diverso da qualche altra cosa è la condizione necessaria per l'intelligibilità come potrò intendere l'Idea la quale non può essere da nulla diversa poichè essa è tutto e tutto è lei? Io distinguevo l'idea per mezzo di quello che non era idea, colla natura, supponevo che i loro caratteri fossero opposti e irriducibili. Trovavo, per esempio, nella natura la varietà e la mobilità mentre nella ragione notavo la tendenza all'unitario e all'uniforme. Ma Hegel mi afferma che io m'inganno, che quei caratteri ch'io attribuisco alla natura son dell'Idea, cioè che l'Idea è natura e pensiero nello stesso tempo, che la natura ha i caratteri del pensiero e il pensiero ha i caratteri della natura,

cioè indistinzione completa, caos primordiale, inintelligibilità definitiva.

Hegel è qui la vittima del suo grande sogno di assoluto. L'assoluto è il solo, è l'unico, è il libero. Bisogna perciò finirla col dualismo cartesiano che c'impone una sostanza pensante e una sostanza estesa. Bisogna unificare, fondere, identificare, arrivare all'assoluto con un segno d'eguaglianza. Ed Hegel fa il magico segno, impugna la sua bacchetta, e pronunzia la formula famosa: l'Essere è il Pensiero, il Pensiero è l'Essere, Allora l'inconcepibilità si complica. Si creano dei sinonimi di termini inintelligibili. Non è più l'Idea assoluta soltanto ch' è identica al tutto, ma, a quanto pare, anche il pensiero umano, poichè si dice che le categorie non sono solo modi nostri di pensare le cose ma sono anche modi di essere delle cose stesse. Ma se il Pensiero vien fatto l'eguale dell'Essere, cioè dell' universale e dell' assoluto, è chiaro che non si tratta più del pensiero che io e voi conosciamo, ma di un altro astratto universale, del quale, come per l' Idea, noi non riusciamo a comprender nulla.

Per l'Essere, poi, il caso è ancor più curioso.

Hegel nella sua logica ammette che l'Essere è un astratto. Ora, per quel che sappiamo, un astratto presuppone delle cose e qualcuno che l'astrae, cioè quello che si chiama pensiero. Ora però, secondo Hegel, il pensiero è una formazione posteriore, è un prodotto che si ha soltanto nella terza sfera del mondo della natura, e che anzi, nelle forme in cui lo conosciamo, non appare che nella prima del mondo dello spirito.

In una parola il pensiero è una delle ultime manifestazioni del divenire. Ma come va allora che l'Essere è quello che precede il divenire, il quale poi forma il pensiero, il quale a sua volta è il creatore dell'Essere? Non vi pare che sarebbe lo stesso che dire che un tale (il pensiero) è il padre del proprio nonno (essere)?

Ma questi non sono che piccoli incidenti: c'è del più e del meglio.

Torniamo alla celebre identità del Pensiero e dell'Essere. Cominciamo dall'osservare che, affermare l'identità di due cose è riconoscere un pleonasmo, poichè se sono una medesima ed unica cosa, un solo nome dovrebbe bastare e invece di fare una formula non ci sarebbe

che da fare una scelta. È strano però che per tanto tempo si siano imposte e conservate due parole per indicare un unico oggetto. Bisogna o che quei due nomi abbiano indicato due concezioni diverse o due lati diversi di una stessa concezione. Ma nè questo nè quello accomoda Hegel.

La prima ipotesi sarebbe contraria alla sua ipotetica identità, e la seconda non può ammetterla perchè la natura è una ragione che si fa e la ragione una natura che si conosce, e non può esserci dunque chi guardi al di fuori della natura e della ragione, dell'essere e del pensiero.

Il dualismo non è molto intelligibile, d'accordo, ma insomma è l' unico mezzo per arrivare al massimo di universalità, conservando il minimo di comprensibilità. Quando i cartesiani parlavano di cose, estese, inanimate, passive e di esseri spirituali, attivi, ordinatori essi facevano le due più grandi generalità possibili e si facevano relativamente capire.

Spinoza e Schelling che vollero riportare i due generalissimi a un unico assoluto indefinito non fecero in fin dei conti che obbedire all'istinto dell'unificazione completa, ma

siccome si riferirono a qualcosa che non era determinabile, non scossero gran che le necessità del dualismo cosmologico. Hegel, però, non si accontenta di considerare le cose come due lati visibili di un ignoto, ma vuole stabilire fra di essi addirittura un'equazione sostanziale. Cioè rende ambedue i termini universali, cioè incomprensibili, e arriva all'eguaglianza di due inconcepibili, ossia di due gruppetti di suoni e di segni senza contenuto. La sua identicazione è un annientamento.

Hegel invece aveva creduto di aver fatto un buon affare e di avèr finita per sempre la gran questione tra empiristi e razionalisti. Dal momento che la ragione non solo è quella che dispone le cose ma è anche la disposizione naturale delle cose, dal momento che tutto ciò ch'è reale è razionale e tutto ciò ch' è razionale è reale, non c'è più bisogno di andare a ricercare se le cose hanno dato allo spirito le categorie o se lo spirito ha imposte le categorie alle cose. Ma in tutto codest'affare c'è annidato, o mi sbaglio, un bel paralogisma.

Hegel ammette che la natura precede il

pensiero, per lo meno il pensiero umano, cioè l'unico che conosciamo, che usiamo e che intendiamo. Ora o si ammette con Kant che le categorie sian date da un'attività *a priori* dello spirito e allora se la ragione è anche nelle cose, anche in queste c'è l'*a priori* e cioè l'*a priori* non è più l'*a priori*. Oppure il pensiero non ha nessuna forma *a priori* e allora non ha le categorie e conviene che se le formi. Ma allora poichè il pensiero è posteriore alle cose e deve conoscer le cose chi potrà distruggere la credenza che il pensiero formi sè stesso sulle cose? Se il pensiero ha già la ragione nel momento in cui comincia a conoscere significa che ha l'*a priori* e che non potrebbe conoscere senza questo, cioè che la natura non è razionale; se invece non l'ha, cioè se l'acquista conoscendo, significa che le cose stesse lo danno al pensiero, che il modo di essere delle cose è quello che si chiama modo di pensare le cose.

Il pensiero cioè si forma le idee di ragione sulla natura e chiama ordinato ciò che accade abitualmente, cioè trae dal reale il razionale. Ora è evidente che ritornando alla natura il pensiero ci ritrovi ciò che n' ha

tratto, e poichè la sua razionalità s'è fatta sulla natura trovi che la natura è razionale. Voi avete chiamato ragionevole ciò ch'è naturale, e per forza chiamerete naturale ciò ch'è ragionevole.

Insomma l' identità non mi spiega nè la ragione nè la natura — non mi dice perchè le cose sono a quel modo nè perchè noi le pensiamo in quel modo. Per sfuggire al dualismo siamo caduti nel buio perfetto.

Ma Hegel rassomiglia a un felino e sembra che veda meglio nelle tenebre. Così egli non si contenta di aver messo l' inconcepibile a principio del mondo, e di aver stabilita l'eguaguanza di due inconcepibili, ma per mezzo di un altro inconcepibile mette in moto la suprema inconcepibilità.

Poichè volendo unire e accentrare tutto nel suo sistema verrebbero a trovarsi insieme le più pazze contraddizioni, le più enigmatiche antinomie, Hegel deve pensare a mettere ordine in tutto, a menare d'accordo l'immensa moltitudine di cose, di pensieri, di sillogismi, di storie, di uomini ch'egli vuol tener strette nella sua mano. Perchè tutto fosse unito bisognava superare la contraddizione e

per superarla non c'è altro mezzo che il tempo, cioè il *divenire*.

Ed ecco Hegel, l'uomo delle origini, che ci fa assistere sulle sommità più rarefatte della logica alla nascita del divenire. In verità si tratta di una ben strana nascita. Egli è, ci avverte il filosofo, il primo reale, il grande concreto, la prima e l'ultima parola di questa marcia fantastica ch'è l' idealismo assoluto. Ma i suoi genitori sono, strano e mirabile caso, un astratto vuoto e un inconcepibile assoluto. Tutti sanno qual' è la prima mossa della dialettica hegeliana. L'*essere*, cioè il concetto più semplice e più universale, si oppone al *non-essere*, ch'è a lui identico pure essendo opposto, e da questa opposizione, da questo movimento nasce il *divenire*.

Infatti l' essere in sè, l'essere indeterminato, che non è nè questo nè quello, è lo stesso che il nulla, che il non-essere, cioè è antinomico e uguale. Ciò che può conciliare questi gemelli nemici non può essere che una cosa che sia e non sia nello stesso tempo e siccome ciò che diviene è nello stesso tempo qualcosa e non è ancora quello che deve essere, così il divenire è l' unica idea che faccia al caso nostro.

Così comincia il famoso triplice moto dialettico, che va dalla tesi all'antitesi per riconciliarle colla sintesi e che si perpetua in tutto il sistema, con la regolarità e la prontezza di un esercizio militare.

Comincia ma comincia male. L'essere è il primo logicò, cioè un astratto, il supremo astratto, tanto astratto che svanisce e finisce coll'apparir nulla.

Ora come capite voi che da questa astrazione per eccellenza possa scaturire l'azione concreta per eccellenza, cioè il divenire? Il contrario genera il contrario, afferma Hegel.

Ma qui non siamo di fronte a due opposti, ma a due identici, cioè all'essere e al non essere, che sono, secondo lui, la stessa, stessissima cosa.

Se sono eguali, e tutti e due sono astratti, e quello che li concilia, che li unisce, cioè il divenire, è identico insieme all' uno e all'altro, come mai si sviluppa così meravigliosamente la concretezza? Non si parla che d'identici e ad ogni istante vengon fuori degli opposti. Chi ci spiegherà mai questo miracolo?

La spiegazione sta in questo: che in fondo il divenire non deriva da nulla, è il primo

veramente primo. I suoi precursori sono degli impensabili, cioè l'essere che non si sa cosa sia e non è che il nome generale di tutto ciò che è in qualche modo particolare, e il non-essere, il nulla, che si potrà dire, che si potrà scrivere, affermare ma che non si può pensare per quanti sforzi si facciano, perchè il pensarlo significherebbe dargli un'esistenza. E anche se questo essere e non essere fossero reali, pensabili, non si vede come ne potrebbe scaturire il divenire e come questo potrebbe essere l'uno e l'altro nel tempo stesso.

Chi è stato colui che ha messo in relazione l'essere e il non essere, che li ha spinti l' uno verso l'altro? Donde proviene quella inquietudine dell'Essere primordiale di cui ci parlano gli hegeliani e che sarebbe stata la causa di questo moto? Forse dalla noia del povero Essere costretto a starsene solo col poco piacevole e poco visibile Non-Essere? O non ci sarebbe piuttosto da vedere la mano di Giorgio Guglielmo Federico Hegel che li accoppiò unicamente per far nascere il suo prediletto? E in che senso si può affermare che il divenire sia realmente essere e non essere nel momento stesso?

Se ricorriamo al significato comune di divenire noi vediamo che si tratta di una cosa che è e ne diviene un' altra, cioè cambia la forma, la scorza, l' apparenza del suo essere. Se io prendo un pezzo di ferro e mi metto a batterlo, io sento che *diviene* caldo, cioè non *è* più precisamente quello che *era*, ma *era* allora ed *è* anche dopo. Ha acquistato un carattere che non aveva prima, cioè il suo modo di essere s' è modificato, ma non ha mai cessato di far parte dell' essere. In tutto questo io non riesco a vedere neppure un istante il fantasma leggendario del nulla. Ma c'è un altro modo d' intendere il divenire che potrebbe far più al caso degli hegeliani. C'è il caso che s' intenda che tra la cosa com' è e la cosa come sarà non ci sia vera continuità, ma ci sia quasi un salto, un intervallo vuoto. Ora il divenire, poichè indica il passaggio e nient' altro che il passaggio e non mai lo stato di riposo, non potrebbe essere che questo salto, questo intervallo che separa i due stati, cioè sarebbe l'incomprensibile, il vuoto, l'invisibile, in una parola nient'altro che il sedicente non-essere. E allora non riesco più a vedere, nel divenire, neppur l'ombra dell'essere.

Insomma o il divenire non esce dall'essere, o è completamente non essere; o non è più divenire o non è nulla affatto. L'imbroglio diventa tragico.

Gli è che il divenire, anche lui, come tutti i suoi compagni che si agitano nel mondo puramente verbale di Hegel, è un inconcepibile che ha un ufficio inconcepibile. Non si capisce cosa sia nè si capisce cosa faccia. Nella Logica hegeliana egli ha la parte più comica che si possa immaginare: di conciliatore degli identici. Quando vedrete due fratelli che si abbracciano e si baciano e vanno d'amore e d'accordo, perchè l'uno è l'altro, e tutti e due sono uno, andate là, cercate di metterli insieme, cercate di stabilire l'accordo, di ricondurre la pace, di far la parte di conciliatore amichevole. Quando farete tutto questo la gente vi riderà dietro e sarete il buffone più idiota della terra, ma non importa, perchè non farete che imitare il signor *Werden*, creazione speciale di Giorgio Hegel, filosofo particolare di S. M. il Re di Prussia. Vi credereste in qualche bizzarro regno aristofanesco e invece ci troviamo in una *Logica* stampata nella profonda Germania nell'anno di grazia 1812.

E azzardatevi a chiedere il passaporto di questo non mai stanco pellegrino ideologico, che corre dappertutto, si mostra in ogni luogo fa tutte le parti ed è il vero factotum del sistema!

Cercate, se vi riesce, di afferrare un connotato, un solo tratto che ce lo possa fare afferrare all'occasione!

Non per nulla è un Proteo dai mille volti e dalle mille attitudini. Se concepite il divenire nella sua significazione più volgare non avete altro che la ripetizione di questo vecchio proverbio: « Tutto nasce, vive e muore. Tutto ciò che nasce deve morire, tutto ciò che muore può rinascere ». Voi riconoscerete che non c'era bisogno di tutta la *Fenomenologia* per affermare questo luogo comune della saggezza empirica. Ma per quanto accada spesse volte ai filosofi di darsi gran pena per esporre oscuramente le verità che corrono per tutte le strade, cerchiamo di credere, per la buona rinomanza di Hegel, che il suo *Entwickelung* sia qualcosa di più profondo.

Addentriamoci a riconoscerlo. Sviluppare significa cambiare, trasformare, significa che qualcosa diviene ciò che non era, che qual-

cosa si aggiunge, si toglie o si modifica. Ma com'è che noi giungiamo a riconoscere lo sviluppo? Semplicemente confrontando *due* stati *diversi*, in tempi diversi, di una cosa di cui supponiamo una certa persistenza fondamentale. Per quanti tentativi si possan fare noi non possiamo che descrivere degli stati diversi e successivi, cioè separati nel tempo e nella qualità. Quello che possiamo affermare è che nel momento *a*, l'oggetto *A*, possiede il carattere *y*, e che invece nel momento *a'* lo stesso oggetto *A* non presenta più il carattere *y*, ma invece quello *z*.

Cioè noi non possiamo che affermare la differenza di due stati, separati da intervalli di tempo, per quanto piccoli, e di cui non possiamo immaginare la continuità. Dividete in quanti periodi volete il percorso temporale di una trasformazione e voi avrete sempre degli intervalli, delle interruzioni, dei vuoti. Moltiplicate i periodi e gli intervalli diminuiranno di lunghezza ed aumenteranno di numero: se li centuplicate saranno cento volte più piccoli, ma saranno cento volte più numerosi. Il mistero resta ed anzi s'accresce perchè è altrettanto impossibile colmare un

piccolo che un grande passaggio. Tutto il lavoro della scienza, ispirato alle idee di sviluppo, consiste nell' aumentare gli stadi intermedi, il che non fa che aumentare le difcoltà di varcarli.

Ora, nel momento in cui cogliamo gli stati reali, ogni aspetto vien considerato staticamente, come immobile, identico a sè, e perciò il mettere accanto due stati diversi non ci dà nessuna idea di movimento fra loro.

Quello che a noi importerebbe sarebbe appunto l' intervallo, il fatto del divenire, il periodo inafferrabile. Ma non l' abbiamo nè possiamo averlo. La parola divenire non è che un simbolo inintelligibile messo a riempire un impensabile.

L' affermare una diversità nel tempo non ci spiega ciò che in questo tempo avviene, perchè suddividendo fino all'infinito si devono ottenere sempre momenti irriducibilmente diversi, per quanto minimamente diversi, altrimenti non si sarebbe giunti alla massima diversità. Tutto ciò costringe a concludere che il fluire, lo scorrere, il divenire continuo sono al di fuori del pensiero.

La ragione non può che trattare di di-

stinti: ciò che cambia senza interrompersi è sperimentabile ma indicibile. O noi ci accontentiamo del sentimento interno, di quello che il James chiama il « *mind-stream* » e che dà veramente il senso dell' omogeneo, del continuo e allora si fa della psicologia vissuta e non della dialettica razionale — oppure vogliamo esprimere in termini di ragione una veduta del mondo e non possiamo sfuggire alle esigenze necessarie del pensiero discorsivo, prima fra tutte la distinzione. Il divenire può essere psichico ma non razionale: o bisogna tacere o bisogna parlar d' altro.

Ma Hegel, ed è sua grande lode, non s'è rassegnato a tacere ed anzi ha tentato di dire ciò che nessuno aveva detto, di far possibile l' impossibile, di trascendere la ragione con i mezzi razionali, di superare perfino quella ch' è apparsa sempre la legge necessaria del pensiero, cioè il principio di contraddizione. Se non ha vinto bisogna pensare alla enormità dell' impresa.

Non solo Hegel doveva vincere gli ostacoli naturali, ma anche quelli ch'egli stesso si creava colla propria inesperienza analitica. Il principio di contraddizione, ch' egli ha cre-

duto superare, gli si rivolta contro e gli sfugge perchè non l' ha esaminato a fondo.

Dominato dal bel sogno di capovolgere, di sbaragliare la vecchia logica non s'è dato pensiero di appropriarsela e di approfondirla e non s'è posto il problema: Dov' è che il principio di contraddizione ha valore?

Guardiamoci d' attorno, prendiamo direttamente il reale nella sua forma meno ordinata, nelle sue presentazioni, e dovremo riconoscere che nei fatti d' esperienza, in quelli che si chiamano di solito cose, anteriori per quanto è possibile ad ogni elaborazione intellettuale, non c'è neppure il più lontano sospetto di contraddizione. Io non vedo una cosa stessa, nello stesso tempo, verde e rossa, diritta o inclinata, scabrosa o liscia. Tutti i cambiamenti si verificano nel tempo e allora la contraddizione non è più nelle cose ma è tra i ricordi e le cose presenti. La contraddizione non appare che col pensiero, colla descrizione e sopratutto colla interpretazione delle cose. Un uomo dice che A precede da B e un altro sostiene che procede da C; lo stesso uomo dice oggi che B è causa di A e fra un anno che A è prodotto da C.

Ecco tutto ciò che si chiama contraddizione. La quale, avvertiamolo bene, è solo fra individui diversi nello stesso momento o tra momenti diversi di uno stesso individuo. La vera contraddizione, che consiste nell'affermare e negare nello stesso tempo una cosa, è rara ed inconsciente. Un esempio classico è quello degli agnostici i quali non fanno che affermare la conoscibilità di ciò che affermano inconoscibile. Ammesso questo resterebbe fuori dal dominio della contraddizione nientemeno che tutto il mondo delle cose, tutto il mondo dell'esperienza non discorsiva, tutto ciò che Hegel chiama Natura.

Il male sarebbe perciò limitato se il nostro filosofo ammettesse che la natura è al di fuori della ragione, cioè da quella che sola può contraddirsi, ma voi sapete che per Hegel tutto ciò che è reale è razionale e che non per nulla egli ha messo il principio dell'attività razionale, cioè l'Idea, a sostrato dell'Universo.

Cioè, se la Natura è razionale, anch'essa dovrebbe esser contraddittoria, il che non appare o se la natura è al di fuori della ragione allora il principio del superamento della con-

traddizione è limitato e non è più universale come Hegel sostiene. Nel primo caso dà torto all'esperienza, nel secondo caso dà torto a sè stesso. La salvezza starebbe nell'identità tra ragione e natura ma questa, a sua volta, ha bisogno di esser dimostrata e noi ci siamo accorti che non solo non è provabile ma non è neppur pensabile.

Ma Hegel, simile a un eroe di qualche antica epopea, non arretra, non si spaventa, non si atterrisce. Più coraggioso di Don Quijote de la Mancha egli è capace di edificare da sè dei mulini per darsi il gusto di farsi gettare in terra.

Così, dopo aver voluta trovare la contraddizione nella natura, ove *a priori* è impossibile concepirla, e dopo aver confusa opposizione e differenza con contraddizione per trionfare di più numerosi nemici, egli non sa uscire dal gorgo ove s' è gettato per sua volontà. Ha sfidato la contraddizione, anzi l'ha provocata, ma non l'ha superata.

Quali sono le vie per tentare di conciliare i contradditori, per fare che la contraddizione si risolva in una sintesi superiore? Sono, a quanto mi pare, tre sole, delle quali però due non conciliano e la terza non è possibile.

O si cerca di far la conciliazione nel tempo, cioè considerando uno dei termini come un momento dell' altro, come qualcosa che diviene il suo contrario e allora bisogna provare e concepire la continuità del divenire e resta da conciliare l'opposizione delle apparenze, che son pure qualcosa di reale. O si crede di conciliare due termini riportandoli a un termine superiore e più generale che ambedue li comprenda, e allora siamo forzati ad ammettere che quei due termini che si suppongono inconciliabili hanno almeno un carattere comune perchè ogni idea generale è fatta dall'astrazione di un lato comune a tutti i componenti la classe da cui è tolta, in modo che se i due contraddittori sono ad essa riferibili contengono un carattere identico e non sono più contraddittori, senza contare che in questo caso la conciliazione rimane puramente verbale perchè le cose c' interessano soprattutto in quel che differiscono.

Ci sarebbe anche un terzo modo, e sarebbe l'unico, per ottenere la vera conciliazione, ma ha il torto di apparire radicalmente impossibile. Sarebbe cioè il ritrovare un termine il quale contenesse realmente tanto i caratteri essen-

ziali dell'uno quanto quelli dell'altro, ma un tal termine non si vede come potrebbe essere poichè ogni definizione include appunto la condizione di non contenere caratteri opposti, altrimenti il significato delle parole non sarebbe più determinato, e non avrebbe più un qualsiasi uso pratico e si produrrebbe una confusione del linguaggio infinitamente superiore a quella che oggi si cerca di eliminare. Come in natura non si può trovare una cosa che sia visibile e invisibile nello stesso tempo, un fiore che sia profumato e nauseabondo, un animale che sia mammifero e oviparo, così non ci può esser nel linguaggio, ch'è appunto fatto per fermare gli aspetti più costanti e concordi attraverso le mutazioni delle cose, che ha cioè l'ufficio di fissare e di definire, una parola sola che includa due soli caratteri opposti. Accade che individui diversi diano un significato diverso, ma non mai che uno stesso individuo, in uno stesso momento, intenda una cosa che abbia in sè una decisa contraddizione. Tanto è vero che lo stesso Hegel, quando ha tentato di cercar questi termini, non l'ha trovati ed ha dovuto ricorrere a una parola concorde con uno solo dei termini in contraddizione,

attribuendole, con delle frasi senza senso, anche i caratteri dell'altro. Così gli è accaduto, per citare un caso famoso, coll' antinomia di finito e d'infinito.

Ottenuto il divenire egli s'accorge che l'essere che diviene si determina e si definisce. Ma l'essere finito si continua all'infinito ed ecco una nuova contraddizione che bisogna far cessare per non dare scandalo alla ragione. E qual' è il termine fortunato che riunisce in sè la realtà del finito e la maestà dell'infinito? Nientemeno che l'*individuo*, cioè un concetto che pare l'essenza stessa della finitezza, della completezza, perchè non si è individuali che in quanto ci si contrappone ad altre individualità. Ed Hegel, in fin dei conti, lo confessa, ma è curioso vedere attraverso a quale funambolismo verbale ci arrivi.

« L'individuo è l'unità del finito e dell'infinito. Considerando questi due termini come escludentesi l'un coll'altro si dimenticherebbe che l'infinito, escluso dal finito, sarebbe limitato da lui e finito lui stesso. Se l'infinito cominciasse dove finisce il finito e se il finito cominciasse dove finisce l' infinito, in modo che l'infinito fosse al di là del finito, e il fi-

nito di qua dall'infinito, non ci sarebbe più infinito perchè l'infinito limitato dal finito non è più infinito. L'infinito è l'essenza del finito, e il finito è la manifestazione dell'infinito, l'infinito esistente. L'infinito si determina, si limita, si distingue, s'impone dei limiti, in una parola diviene il finito, per il fatto stesso che si dà l'esistenza. Non si esiste che sotto certe condizioni, in un certo modo e in certi limiti. Esistere è definirsi. Non si esiste che come essere finito. L'essere infinito, l'individuo, l' atomo è l' infinito esistente in un certo modo, l' infinito definito, la qualità divenuta quantità » (1).

Non ci soffermiamo sulle continue inconcepibilità di cui son piene queste frasi, sull'infinito ch' è considerato come concepibile, sul finito ch' è al di fuori dell' infinito e potrebbe limitarlo, sull' infinito che si limita da sè, cioè che si rende finito per sua volontà e altri simili scherzi, ma contentiamoci di una affermazione: non si può esistere che come essere finito.

(1) Riassunto in WEBER, *Hist. de la philos Europ.* — Paris, 1897. p. 490.

Cioè, se l' individuo esiste, è finito e nient' altro che finito, e quello che si chiama infinito, s' è al di fuori dell' esistenza, è al di fuori del pensiero, e se non esiste non se ne dovrebbe parlare e scrivere e non può entrare, in nessun modo, in nessuna unificazione o conciliazione.

Così Hegel distrugge Hegel: dopo aver voluto mostrare la sua onnipotenza finisce collo scoprire la sua impotenza. Il Dio ritorna omiciattolo, e dopo aver promessa dall' alto dell'aereo trono la conquista dell'assoluto non sa neppur gettare un ponticello fra due parole.

Egli ci aveva promesso, in quella *Fenomenologia*, che fu non il suo viaggio di scoperta ma la sua promessa di scoperta, di donarci finalmente il pane della sapienza divina, del quale, dopo il medioevo, s' era perso il gusto e il ricordo. Invece ci ha dato delle parole e nient' altro che parole: parole brillanti, saltellanti, crepitanti come tanti giuochi d' artificio.

E quando noi siamo voluti andare più in là, e abbiamo voluto scendere sotto le parole non abbiamo trovato che il vuoto, la tenebra, il cielo che torna buio e deserto dopo che i

fuochi sono spenti. Hegel è stato un pirotecnico superiore, un maestro del fuoco incomparabile, degno di andar per le corti e pei castelli, mostrando le sue luminose meraviglie. Ma non è stato altro: neppure un po' buffoncello, come Schopenhauer, per tenere allegri i lettori. Da buon giocoliere egli ha eseguito i suoi incantamenti colla gravità di un grande di Spagna e colla pesantezza dogmatica di un professore di metafisica.

È stato, insomma, un ciarlatano di buona società. Ma lo è stato, forse, senza saperlo: fra il mago e il ciarlatano, per quanto la diversità non sia grande, io sto per il mago.

Non aveva abbastanza lo spirito libero per ingannare tranquillamente il prossimo: forse era il primo a creder di capire le sue imponenti fraseologie. Perciò non lo direi neppur sofista, come tanti l'hanno chiamato. I sofisti dimostravano le verità più opposte ma sapendo che tutte e due eran vere o piuttosto che nessuna delle due era vera, e facevano questo coscientemente, per giuoco, per fini pratici e sociali.

Hegel invece non vuol sapere di verità opposte, dimostra che tutte sono identiche e

che si conciliano a ogni momento, e parla e scrive sul serio, colla fede di portare agli uomini la parola supremamente vera, unica e definitiva.

Perciò non gli resta neppur là consolazione d'aver gabbato gli uomini, e per quanto conoscesse Machiavelli non ha compresa quella sua frase famosa che afferma che per quanti inganni si facciano si trova sempre qualcuno pronto ad essere ingannato. E stato, in tutti i casi, un ciarlatano coscienzioso, un Dulcamara che ha creduto alla virtù dei suoi specifici, un truffatore onesto. Ma è stato, di più, un grande artista. Il suo sistema è bello di audacia, di grandiosità, di slancio. Non è una casetta paurosa nascosta sotto le mura, ma una torre gagliarda d' aspetto, che s' alza avidamente verso i cieli, verso i più alti cieli, forse oltre il cielo.

Torre superba e mirabile di una assurda bellezza, di una estetica dell' impossibile. È fatta con nulla, soltanto di parole e di parole, e sembra che sfidi le tempeste e aspetti l' eternità.

Hegel, il gran mago di Svevia, ha compiuto il miracolo che nessun Merlino aveva

tentato, ha fatta reale la grande aspirazione romantica. Novalis sognava una poesia che non dicesse nulla: Hegel, senz' altro, ha fatto tutta una filosofia che non contiene nulla e non dice nulla.

III.

SCHOPENHAUER

Fichte, Schelling ed Hegel erano stati i tre condottieri superbi della giovinezza romantica e speculativa della Germania — condottieri audaci, giovani, avventurosi, poetici, pieni di fede, di forza e di entusiasmo. I loro sistemi erano stati un succedersi di deliri dialettici, di baccanali metafisici, di feste dionisiache dello spirito. Eran riusciti a condurre i corpulenti tedeschi sulle alture più impervie del pensiero, avevan messo delle ali ai loro corpi pieni di birra, avevano schiuso ai loro grigi occhi le fantastiche terre promesse della conoscenza assoluta. Erano stati dei giovini in mezzo ai giovini.

Ma verso la metà del secolo lo spettacolo muta: Hegel è portato via dal colera (1831) e la scuola si divide, si spezza, limitandosi da una parte a delle pure ripetizioni e dal-

l'altra giungendo al parossismo della distruzione ideologica (Stirner); Schelling torna a Berlino promettendo una nuova e definitiva filosofia e invece tenta una inabile fusione di panteismo e di cristianesimo (1841); finalmente le rivoluzioni del 1848-49, in cui ebbe gran parte la sinistra hegeliana, abortirono.

Dopo questi rovesci la Germania mette giudizio e pensa ai casi suoi, la baldanza della giovinezza fa posto allo scetticismo dell'età matura, essa si accorge che in fin dei conti uno *schop* di birra sorbito tranquillamente sotto la protezione delle autorità e malignando sul prossimo è preferibile alle bevande troppo inebrianti della speculazione romantica. La prudenza rientra in onore, la storia succede alla creazione, il pessimismo subentra all'ottimismo. La Germania disillusa, scettica, melanconica, brontolona, stanca, invecchiata ha bisogno di una filosofia senile, triste, rassegnata, prudente.

Questa filosofia l'aveva preparata fin dal 1819 un uomo che aspettò la gloria trent' anni, e quest'uomo, che non fu mai giovine, che fu triste prima della sua patria, si chiamava Arturo Schopenhauer.

I.

Certamente, il 22 febbraio 1788, la signora Giovanna Enrichetta Schopenhauer (nata Trosiener) dette alla luce, nella sua casa al n. 17 della *Heiligen-Geist Strasse* di Danzica, un fanciullo. Ma codesto fanciullo che pianse e rise come tutti i fanciulli ed ebbe le sue ingenue meraviglie dinanzi al mondo e giuocò e gridò e folleggiò nei campi materni sulle rive del triste mar del Nord, non fu mai giovine. Dalla puerizia passò alla vecchiezza senza conoscere i caldi furori della giovinezza, senza conoscere la serena sicurezza della virilità. Fin da piccino egli fu sottoposto dagli uomini e dalle vicende a un corso accelerato di vecchiezza, a una cultura intensiva di senilità. Egli fu vecchio di spirito innanzi d'essere giovine di corpo.

Tutto contribuì a dargli in pochi anni quella conoscenza immediata delle cose, quella esperienza delle falsità e malvagità e inganni e noie della vita che gli uomini ordinari non acquistano che verso le soglie dei cinquant'anni. Egli fu esperto degli umani vizi e del

valore prima assai di quell' Ulisse al quale egli rassomigliò un poco per l' amore del vagabondaggio e per la scaltrezza della parola.

Cominciate dalla famiglia: pensate al padre, mercante di antica famiglia olandese, nevrastenico, irascibile, volontario, superbo, ostinato, il qualo lo forzò a far del commercio e lo lasciò tragicamente, con un suicidio, in mano della madre, *bas bleu* romanzatrice e dissipatrice, ottimista e amante dei propri comodi, poco premurosa degli affari, del figlio e, dicono, della fedeltà alla memoria del marito. Pensate a questo ragazzo che prima vien tenuto in campagna, in solitudine, poi vien portato a viaggiare, a vedere il mondo: in Francia dove contempla le traccie della terribile rivoluzione, in Inghilterra ove l'opprime la bigotteria ecclesiastica della *boarding-house* ove fu per qualche tempo rinchiuso; in Germania, in Svizzera a vedere le vecchie cattedrali e le Alpi — poi finalmente ricondotto ad Amburgo, costretto, contro sua voglia, a entrare in una casa di commercio, e sottoposto subito dopo a un bagno straordinario di coltura di tutte le *logie* germaniche, non esclusa

la danza e la chitarra, in mezzo alle contrarietà della madre e alle avversità degli affari, e non vi meravigliate se questo ragazzo si trovò ad avere intorno ai vent' anni le idee e le tendenze del vecchio. Immaginate questa infanzia solitaria, in una campagna lungi dalla città — questo padre fantastico che ha troppa volontà e lega, perfino dopo la tragica morte, la volontà del figlio — questa madre tutta lieta dei suoi romanzi e delle sue ciarle con Goethe e che non vuole il figlio con sè — questo contatto precoce colle meraviglie della natura, colle barbarie della civiltà, colle astuzie e le avidità del commercio, colle pedanterie e le ipocrisie ecclesiastiche, — questa educazione realistica, diretta, lungi dagli idealismi delle scuole — questa cultura affrettata, affannosa, universale, enciclopedica, affastellata, questa solitudine amara di una giovinezza contrariata e attristata e voi vedrete sgorgare naturalmente, da questa eccezionale fanciullezza, la filosofia del *Mondo come volontà e rappresentazione*. Aggiungete a tutto questo che il suo primo maestro di filosofia fu uno scettico famoso, lo Schulze, cioè un pessimista della conoscenza — i suoi libri pre-

feriti furono presto quei moralisti disillusi che sono La Rochefoncauld e Chamfort, cioè i pessimisti della morale — ch'egli ebbe per dio filosofico Kant, il pessimista della metafisica e che visse in persona fra l'immoralità italiana, l'eccentricità inglese e l'ironia francese e la sua figura spirituale sarà completa. Avremo dinanzi la sua figura leggendaria di vecchio gentiluomo anglofilo, un po'*ancien regime*, con un aria di medico materialista un po' maligno e libertino, disilluso e misantropo che però non si dimentica d'essere stato fanciullo ed è certe volte ingenuo e amante delle leggende come un bimbo canuto.

Ma certo i suoi caratteri fondamentali son quelli del vecchio: dal suo amore della tranquillità, della calma che lo fa esser solitario e conservatore fino alla reazione alla sua paura dei ladri, delle malattie e della morte che gli fa prendere mille precauzioni meticolose e ridicole — dal suo scetticismo cinico, ironico, sarcastico, pieno di *humour* e di malignità al suo misantropismo ipocondriaco ed ai suoi accessi di cattivo umore che lo rendevano permaloso e imbronciato anche coi migliori amici — dalla sua irascibilità che lo facevano

intollerante delle obiezioni alla sua tendenza brontolona e lamentatrice — dalle sue disposizioni piuttosto contemplative che attive che si tradussero nel suo poco entusiasmo per le guerre nazionali, per la vita famigliare, per l'apostolato alla sua avarizia e alla sua diffidenza che lo fecero guastare colla famiglia — dal suo amore per la classicità, per l' erudizione per tutto quello insomma ch'è passato e memoria, alla sua praticità antidealistica che vuol fatti reali e non formule vaghe, Schopenhauer riunisce in sè tutti i caratteri della senilità intelligente.

La sua filosofia è l' espressione diretta e fedele di questo suo temperamento di vecchio tranquillo e prudente, scettico e pratico. La tranquillità si tradusse nel principio della rinunzia, giacchè coloro che non hanno potenza di fare lodano il non fare — la prudenza si tradusse nella ostilità alle grandi metafisiche razionaliste e nel principio della rassegnazione — il suo scetticismo di burbero diffidente e ironico nel pessimismo delle cose e degli uomini — la sua inclinazione contemplativa nella riabilitazione della vita ascetica — il suo amore per il passato nella sua abbon-

danza d' imprestiti, di furti e di citazioni che rendono il suo libro maggiore piuttosto un mosaico di dottrine che una creazione di getto. Così tutti i lineamenti della sua fisonomia morale si ritrovano nello specchio del suo sistema. La filosofia di Schopenhauer non è dunque nè un pessimismo nè un platonismo rinnovato, nè un volontarismo: essa è la filosofia della vecchiaia sfiduciata, pigra e brontolona, il capolavoro del senilismo.

Così quando i tedeschi venuti dopo il '48 furono stanchi delle fughe hegeliane e delle scappate rivoluzionarie, essi s' immersero nel *Mondo come Volontà e Rappresentazione* e codesto libro magico non solo generò i paralipomeni degli Hartmann, dei Bahnsen e dei Mainländer ma nutrì anche i due tormentati eroi dell' ultima cultura germanica: Wagner e Nietzsche. Il libro della vecchiaia fedele a sè stesso, condusse al suo rinnegamento — condusse alla nuova giovinezza col romanticismo musicale e col romanticismo filosofico. Il vecchio cauto e prudente ebbe per nipoti due liberatori e due rivoluzionari. Esaminiamo più da vicino ciò che produsse il miracolo.

II.

Tutti sanno che la filosofia di Schopenhauer invece di essere un *home* personale e isolato rassomiglia piuttosto a una galleria di antiche conoscenze. Ci si ritrovano più qua e più là tutti i filosofi che hanno fatto sentire più alta la loro voce nei tempi.

Il suo panteismo ci ricorda gli Eleati, Scoto Eriugena, Bruno, Spinoza, Goethe, Schelling, — il suo immanentismo l'odiato Hegel — la sua teoria delle idee il divino Platone — le sue variazioni sull' amore e l'odio l' antico Empedocle — il suo fisiologismo Cabanis e Lamarck — le sue idee sulla simpatia Adamo Smith — il suo fatalismo della volontà Hobbes — la sua analisi della materia Priestley — il suo idealismo le *Upanishàds*, Hume e Berkeley — il suo pessimismo Helvetius e Chamfort — il suo istinto di rinunzia la predicazione di Gautama Buddho e di Gesù.

E ognuno sa come egli debba a Kant le conclusioni dell'estetica trascendentale, cioè in fondo la sua teoria della conoscenza; la sua critica della psicologia razionale e della

teologia speculativa; la teoria del primato della volontà e anche alcuni germi di pessimismo.

Perfino l'idea della volontà fondamento del mondo, quella ch'egli chiamava la sua grande scoperta, la Tebe dalle cento porte si ritrova più o meno chiaramente affermata in Clemente d'Alessandria, in Sant'Agostino, in Böhme, in Berkeley, in Fichte, in Schelling e perfino in M.me de Stäel!

E tuttavia la filosofia schopenhaueriana, malgrado la sua aria di collezione di vecchie filosofie, è una delle più originali e vive e feconde che abbia prodotte la Germania Nella personalità bizzarra e amara del mercante olandese di Danzica si son dati convegno gli spiriti degli ironisti francesi, degli idealisti greci, degli asceti indiani, dei dialettici tedeschi, e nonostante n'è uscito fuori qualcosa di nuovo, di caratteristico, di non-simile, di non-comune.

E nel *Mondo come Volontà e Rappresentazione* si ritrovano quegli indirizzi che proprio in questi giorni hanno il sopravvento nella filosofia: l'antintellettualismo, il volontarismo e la fascinazione del pensiero orien-

tale. Egli è stato dei primi a reagire contro il formalismo razionalista degli hegeliani, e a ristabilire i diritti della vivente realtà contro le grandi parole del regno delle nuvole — è stato quello che ha imposto definitivamente al pensiero moderno il primato di quello ch' è sentimento, istinto, volontà contro l' idea pura e la ragione ragionante — ed è stato colui che più eloquentemente ha mostrato la saggezza e la grandezza dell'ascetismo rinunziante e purificante delle grandi religioni asiatiche. E da lui Wagner s' è ispirato per i suoi drammi di passione fatale e di redenzione, e da lui Nietzsche ha tolto l' idea di volontà di vivere, esaltandola invece di negarla.

Attorno a lui si ricollegano dunque le fila maggiori della mentalità contemporanea: e da lui partono le idee trionfatrici: egli che molto ha preso, molto ha donato.

Ma questa sua fecondità e l'importanza storica della sua dottrina non bastano a salvare la sua filosofia, quando ci si accosti a considerarla di per sè, come concezione definitiva del mondo e della vita. Si vede allora ch' egli è stato più un seminatore che un falciatore, e

che le sue idee sono state feconde soprattutto in quanto sono state negate. Egli è stato, per dirla in breve, un buon discepolo e un buon maestro, ma un mediocre filosofo.

Quando ci si accinge a parlare della sua filosofia si può lasciare in disparte, con tranquilla coscienza, tutto ciò che in lui si riferisce alla *erkenntniss-theorie*. Nè il suo idealismo di origine kantiana nè il suo ideismo di origine platonica nè il suo realismo e positivismo di origine inglese hanno dei tratti abbastanza originali per dargli un posto che onorevole nell'esercito degli gnoseolog europei. La sua tendenza negatrice in fatto di conoscenza rispetto al primato dell' intelletto ha la sua forma positiva e affermativa nella teoria del primato della volontà e perciò il suo antirazionalismo non è che una facciata del suo volontarismo.

Perciò le dottrine veramente *maîtresses* della sua filosofia restano quelle che hanno reso più popolare il suo nome e quelle ch' egli ha fatto più popolari: la sua veduta metafisica sulla volontà regina dell' universo e la sua veduta etica sul male re delle cose umane. Due vedute le quali si riducono a una sola quando

a volontà, insoddisfatta di sè stessa, si nega, e negandosi uccide insieme il male e sè stessa.

Volontarismo e pessimismo son dunque veramente non solo le dottrine più note ma anche le più importanti del solitario *gentleman* nato a Danzica e domiciliato a Francoforte.

In non credo, per quanto singolare possa apparire la mia non-fede, che lo Schopenhauer abbia scelto spontaneamente la Volontà come stoffa del mondo. Giacchè egli, uomo poco volontario e poco sentimentale, e figlio d'altra parte di un padre il quale lo aveva tormentato e oppresso colla sua troppa volontà non aveva nessuna ragione psicologica profonda per scegliere precisamente il *Wille* come centro del suo sistema. La ragione della scelta fu, io credo, nella sua orgogliosa gelosia. Egli si era accorto che ormai fallite le vecchie metafisiche naturaliste a base di principi fisici e le non meno vecchie metafisiche scolastiche a base di concetti e di parole non era possibile metter su una metafisica intelligente che non fosse psichica e interiore, che non traesse cioè la spiegazione del mondo esterno dall'uomo interno, che non ricercasse

la chiave delle cose nello spirito. Ma l'anima dell'uomo non presenta una varietà così grande come il mondo fisico o come il vocabolario concettuale. Non ci sono, in fondo, che due aspetti fondamentali della vita psichica: da una parte quella che conosce e ragiona, dall'altra parte quello che sente e che fa, il rappresentativo e il motivo, l'Intelletto e la Volontà, intendendo nella volontà anche ciò che la precede e l'accompagna, cioè il sentimento e l'istinto. Ora moltissimi metafisici innanzi Schopenhauer avevan preso come più adattabile alle costruzioni speculative appunto il primo degli elementi dello spirito, cioè l'intelligenza e l'ultimo di loro, Giorgio Hegel, il fortunato contemporaneo di Schopenauer, aveva fatto buon affari spacciando un immanentismo miracoloso in cui l'Idea, cioè il razionale per eccellenza, era fatta identica alla Realtà. Ora lo Schopenhauer il quale per orgoglio voleva fare una metafisica originale, per gelosia non voleva fare del razionalismo, e pur tuttavia doveva fare una metafisica che avesse le sue radici nell'interno, non aveva a sua disposizione che l'altro elemento della vita spirituale, l'elemento sentimentale e fat-

tivo. E Schopenhauer, in mancanza d'altro, lo prese, lo fece suo, lo girò, lo rigirò, lo posò sull'altare e ne fece il *Wille* signore delle cose e degli uomini.

Così fu che Arturo Schopenhauer adottò e propagò il volontarismo e non ci sarebbe niente di male se la volontà servisse a comprendere qualche cosa. Ma non solo essa non serve a far capire le altre cose ma non è capace neppure di esser capita essa stessa. Le ragioni son due: ch' essa è inconcepibile e indeterminata e ch' essa si trova in un misterioso e inconciliabile imbroglio coll'intelligenza.

Infatti lo Schopenhauer ci presenta la volontà come quella famosa cosa in sè che il Kant aveva rinunciato a cercare, ma nello stesso tempo, perseguitato dal suo kantismo e dal suo positivismo, protesta ch' egli non vuol uscire dai fenomeni e che della volontà noi non conosciamo che gli effetti e le manifestazioni. Comincia, dunque, l'oscurità, poichè se la volontà non è che un insieme di manifestazioni essa è un fenomeno e non è la cosa in sè, ma se invece dev'esser sul serio la cosa in sè bisogna scavalcare il mondo

fenomenico e disobbedire nello stesso tempo Kant e il suo discepolo Schopenhauer. Giacchè non basta quell' identità tra soggetto e oggetto che lo Schopenhauer afferma esistere nel nostro spirito e che servirebbe, secondo lui, a sorpassare il kantismo senza negarlo, perchè noi non conosciamo dentro di noi direttamente soltanto la volontà ma anche l'intelletto il quale avrebbe allora lo stesso diritto ad aver l'impiego di noumeno. Inoltre quando noi conosciamo, stabiliamo un rapporto, cioè non otteniamo l' identità, perchè la volontà viene espressa, cioè conosciuta, sotto forma di sensazioni e di concetti e non sotto forma di atti di volontà. Perciò la volontà, s' è noumeno, è lo stesso che sia mistero pieno e completo — s'è fenomeno non ha diritto a esser ritenuta e creduta spiegazione e causa di tutti gli altri fenomeni.

Ma quando pure il suo passaporto non fosse perfettamente in regola potremmo usare verso di lei una qualche indulgenza se veramente fosse il « Sesamo, apriti » del mondo. Invece essa non apre nè chiude nulla: essa è, come tutti gli universali delle metafisiche moniste e panteiste, una parola priva di significato.

Poichè la parola volontà quando significa qualcosa e viene usata nel linguaggio comune e nel linguaggio psicologico, designa quel che c' è di personale, di attivo, di mobile nello spirito umano. Volere è agire e agire è cambiare — agire è opporsi agli uomini e alle cose — agire è combattere e cercare. Ma se tutte le cose vengono da un colpo di bacchetta schopenhaueriana tramutate tutte quante in manifestazioni della volontà, se tutti i fenomeni, tutti i movimenti vengono ad essere forme della volontà, se la volontà, in una parola, è il tutto, dove mai se ne vanno i caratteri di personalità, di diversità, di opposizione che costituiscono il senso della parola volere? La personalità implica la pluralità e la volontà è il tutto, l' unico; — la diversità presuppone il cambiamento ma la volontà essendo la realtà universale non ammette il cambiamento giacchè ammetterebbe qualcosa che non è lei — l'opposizione, la battaglia richiede qualcosa di diverso a cui opporsi, qualcosa di nemico da combattere e invece la volontà, essendo il tutto, non si può concepire qualcosa alla quale essa possa opporsi ed essendo il fondo unico delle cose tutte le cose

sono sorelle e non esistono nemici. Cioè tutte le nozioni che formano il significato specifico della parola volontà nel linguaggio degli uomini scompaiono appena la volontà vien fatta universale, appena viene elevata all'impero supremo e solitario dell' universo. Le accade come a un re il quale, per sopprimere tutti i suoi rivali, dovesse suicidarsi. Schopenhauer ha fatto quello che gli ebrei fecero verso il loro Dio: la glorificazione è stata ottenuta mediante l'assassinio.

Per dare un senso alla volontà non c'è che un mezzo: specificarla. Dire, cioè, cos' è che il mondo vuole, cos' è che l' uomo vuole. Se « volere » in sè non ha senso, « volere qualche cosa » può aver senso.

Infatti Schopenhauer non parla sempre del *Wille, tout court,* ma spesse volte afferma il *Wille zu Leben,* la volontà di vivere. Ma questa è soltanto, per sua disavventura, una determinazione apparente, illusoria, contraddittoria. Giacchè per volere bisogna pure che qualcosa voglia, cioè che qualcosa viva ed esista. Per volere bisogna esistere, bisogna cioè possedere di già quello che si vuole, il che è assurdo. Infatti il volere qualcosa in-

dica una mancanza, un bisogno, indica cioè che noi non abbiamo ciò che vorremmo avere e qui siamo nel caso opposto. Il mondo schopenhaueriano rassomiglia un poco a un uomo il quale desiderasse di muoversi nel momento medesimo in cui cammina. L'unica volontà concepibile è quella di ciò che non si ha e siccome il mondo esiste esso non potrebbe volere che la non-esistenza, cioè il proprio annientamento, la propria fine. Ma a quest'idea di suicidio cosmico lo Schopenhauer non è giunto nè voleva giungere.

Lo Schopenhauer intendeva forse, colla sua volontà di vivere, la volontà di *continuare* a vivere, ma questo, se può avere un senso nel mondo fenomenale ove noi possiamo proiettare nel tempo le nostre previsioni e le nostre speranze, non ha un senso nel mondo noumenale in cui abita la volontà schopenhaueriana, libera dai lacci dello spazio e del tempo.

Presa dunque da sola la volontà va ad accrescere il drappelletto degli inintelligibili, figli della fantasia e della fraseologia dei metafisici. Finchè essa fa dei monologhi non si può intendere ciò che dice. Essa può riuscire

comprensibile soltanto quando viene opposta o unita a qualche altra cosa, quando invece che dei monologhi fa dei duetti. E Schopenhauer, il nemico giurato di ogni razionalismo, dovè acconciarsi come tutti i filosofi a chiamare nella compagnia del suo sistema quell'altro elemento dello spirito ch'egli avrebbe voluto, in certi momenti, licenziare e degradare: l' intelligenza. Il mondo della conoscenza, sotto la forma di rappresentazioni e d'idee, è venuto ad aggiungersi al mondo della volontà. Il volere si obiettiva e produce le Idee che informano i fenomeni, le rappresentazioni. Tra i due mondi Platone è messo come paciere e come intermediario.

Ma se questa soluzione trinitaria del problema metafisico s' imponeva allo Schopenhauer, troppo imbarazzato a spiegare il mondo colla sola volontà, essa fu anche la causa per cui la leggenda metafisica, chiamata il *Mondo come volontà e rappresentazione* è divenuta più intricata dell' *Orlando Furioso* e più bizzarra di una fiaba del Gozzi.

Diamo subito un'occhiata alla genealogia. L' intelligenza, ci dice lo Schopenhauer col suo caro Cabanis, è una funzione del cervello,

il cervello è una parte del corpo, — il corpo è un' obiettivazione della volontà. Ma noi conosciamo la volontà per mezzo dell'intelligenza — noi illuminiamo e guidiamo la volontà per mezzo dell' intelligenza — e finalmente noi distruggiamo e soppiantiamo la volontà per mezzo dell' intelligenza. Cioè l' intelligenza creata dalla volontà per suo servigio, finisce col comandare e sovrastare alla volontà e l' intelligenza, manifestazione come tutte le cose della volontà, finisce col negare la volontà, cioè col negare sè stessa, e nello stesso tempo — massimo mistero — col sostituirla. Il dramma eroicomico è completo: la serva diventa padrona, e la figlia uccide la madre, uccidendo sè stessa e succedendole! Se Ponson du Terrail avesse fatta della metafisica sarebbe stata certamente di questo genere.

Le ragioni dell'imbroglio stanno — è facile accorgersene — in quel dissidio continuo tra la volontà e l'intelligenza, tra il sentimento e l' idea, tra ciò ch' è personale e si muove e si cambia da un lato e ciò ch'è universale, ch' è immobile e immutabile dall'altro. Egli afferma un momento la volontà, ciò che fa

agire e cambia e afferma, contro le astrazioni unificatrici, i diritti dell'esperienza, cioè dell' intuizione, ma un momento dopo sacrifica l'individuo alla specie, invoca a mediatrici le Idee platoniche e vien attratto come pressochè tutti i filosofi dal gorgo del panteismo e dell'immanentismo monistico. Anche in lui si ritrova quel contrasto fra l'Unico e il Diverso, ch' è la parola d' ordine del mondo e della conoscenza del mondo. Ma lo Schopenhauer invece di accettare e di scoprire e di additare questo contrasto volle, senza saperlo, conciliarlo e il suo tentativo generoso di *modus vivendi* tra l'esigenze del vecchio idealismo e quelle del nuovo volontarismo finì, come abbiamo visto, con un'intrigo bizzarro e incredibile, con una catastrofe in cui e la volontà inconcepibile e l' intelligenza soverchiatrice finiscono col morire. La filosofia del *Mondo come volontà e rappresentazione* è un matrimonio mal combinato che finisce con un'ecatombe.

Non v'ha dubbio che lo Schopenhauer, dinanzi ai suoi fantocci, provasse maggiore tenerezza per la volontà e ad essa infatti cerca di fare la parte più alta e migliore. Ma l'in-

tervento dell' intelligenza viene sempre a guastare la privilegiata e a mettere in dubbio i suoi titoli di sovrana assoluta. Perchè il filosofo non può negare che l'intelligenza non abbia effetto sulla volontà. Egli sa bene che in certi casi la ragione riesce a guidare e a raffrenare la volontà e nel sistema stesso dello Schopenhauer l'intelligenza ha l'ufficio di servire la volontà per conoscere sè stesso e per liberarsi da sè stessa. Ma quando una cosa è così utile e necessaria ad un'altra che questa è costretta a crearsela perchè altrimenti non potrebbe compiere certe sue faccende, ed è costretta a invocarla guida e liberatrice, non si può parlare, mi sembra, d'inferiorità e di subordinazione. Una cosa necessaria, per il solo fatto della sua necessità, non può essere a nessun'altra inferiore. O l'intelligenza non era necessaria e allora la volontà ha fatto una stupidaggine mettendola al mondo — o era necessaria e allora non si può parlare, in via assoluta, di primato della volontà.

Per conchiudere: quando è sola la volontà è impensabile e quando è in compagnia e non più dominatrice despotica va a finire in mezzo alle più strane avventure. In ambe-

due i casi il volontarismo di Schopenhauer non è una rivelazione del mondo, ma un'oscuramento o un arruffamento del mondo. Per questo, forse, vista la mala riuscita della volontà, egli pensò di negarla. Ed eccomi arrivato così, attraverso la mia cattiva opinione sulla volontà di Schopenhauer alla cattiva opinione di Schopenhauer sull' universo.

III.

La vita è volontà — la volontà è sforzo — lo sforzo è dolore — dunque il dolore è la vita: *Alles Leben ist Leiden.* Lo sforzo è prodotto dal bisogno e produce la soddisfazione ma la soddisfazione è breve e i bisogni rinascono, e così si perpetua all'infinito la catena dei mali. Così deduce Schopenhauer dalla filosofia della volontà, la sua filosofia del dolore.

Schopenhauer è dunque un pessimista: tutti lo sanno ed è anzi l' unica cosa che tutti sanno di lui. Ma io non posso nè voglio fare una critica del pessimismo, perchè nessuno che pensi può fare sul serio la critica di una attitudine sentimentale.

Io lascio dunque che gli ottimisti tipo Lubbock o Metchinoff oppongano agli sconsolati filosofemi schopenhaueriani le loro canzoni in laude delle gioie della vita. Pessimisti e ottimisti sono egualmente necessari ed egualmente giustificabili. C' è della gente che dice di no alla vita e della gente che dice di sì, afferma Nietzsche — c' è della gente ch' è nata la prima volta e della gente ch' è nata la seconda volta, soggiunge il James ed è naturale, desiderabile che tanto gli affermativi che i negativi, i nati una volta e i nati due volte abbiano le loro rispettive filosofie. La scena è tanto più gaia in quanto che accade una singolare inversione di parti: i pessimisti come Schopenhauer, provano un vero gusto e un vero piacere a mostrare agli umani il quadro della loro miserabile vita, e gli ottimisti provano un serio dolore e una sincera preoccupazione dinanzi a quei mali di cui debbono riconoscere la realtà e che non riescono a mandar via. Sicchè i pessimisti negano praticamente il loro pessimismo colla gioia di calunniare il mondo — e gli ottimisti negano praticamente il loro ottimismo col dolore di non riuscire a perfezionare il mondo. Piccoli com-

pensi coi quali i fatti ristabiliscono l'equilibrio delle parole.

Ma poichè ho qui innanzi a me un pessimista, e il più grande dei pessimisti, non posso nascondere che si potrebbe dir male del mondo più prudentemente e più audacemente nello stesso tempo. Non ci sarebbe bisogno, per esempio, di identificare troppo affrettatamente il dolore colla vita, perchè se il dolore, come insegnano certi psicologi, fosse sempre sinonimo di diminuzione di vita a quest'ora, se il dolore fosse tutta la vita o la massima parte della vita, la vita sarebbe già estinta o in via d'estinzione. E neppure è troppo prudente di parlare di gioie illusorie, perchè l' illusione è pur essa una realtà, e i così detti piaceri illusori son piaceri reali come gli altri e forse, anzi, gli unici reali.

D'altra parte il pessimismo dello Schopenhauer è un po' troppo prudente. Non ha il coraggio di essere completo, intero, definitivo, irrimediabile. Lo Schopenhauer cerca di impaurire gli uomini con tutto lo spettacolo del dolore del mondo ma arrivato a un certo punto esso comincia a sorridere, a farsi più dolce, più carezzevole, più promettente. E

trova che vi sono tre rimedi, uno sopra l'altro, per lenire e per sopprimere il dolore: l'arte, la pietà e finalmente e specialmente la pura contemplazione. L' arte, specialmente la musica, può dare alcune consolazioni passeggere elevandoci al di fuori del nostro personalismo fino alla contemplazione delle idee — l'ascetismo, colla sua pratica della pietà per gli altri e della rinunzia per sè, ci avvicina allo stato di santità in cui la negazione del voler vivere è quasi completa — e finalmente la pura conoscenza, la rivelazione della vanità e dell'inutilità del mondo, qual' è contenuta nelle *Upanishads* o nel *Mondo come Volontà e Rappresentazione*, ci dà la salvezza definitiva, la serenità suprema del saggio il quale contempla le cose a cui non è più attaccato come se fossero un nulla dinanzi all'annientamento della cieca volontà.

Lasciando da parte la medicina estetica, la quale deriva da una teoria molto dubbia sull'Arte come quella che intende le opere d' arte come rivelazioni dell' idea o del generale invece che espressioni dell'intuizione o del particolare, non è inutile vedere qual sia il valore dei due modi di redenzione che

rendono incompleto e non radicale il pessimismo schopenhaueriano.

Quando lo Schopenhauer parla, nel quarto libro del *Mondo*, della rinunzia, si richiama volentieri all' ideale della santità cristiana ed egli afferma che la sua filosofia « è perfettamente d'accordo coi dogmi del cristianesimo — essa era già dentro ad esso, vi era contenuta in sostanza » (IV, § 70). Ma per quanto la sua governante narri d'aver visto tra i suoi libri una *Vita dei santi* è certo che egli non ebbe un' idea ben chiara di ciò che fosse verameute la rinunzia cristiana.

L'ascetismo cristiano ha due caratteri essenziali : crede a una vita futura e superiore, e ricerca di proposito il dolore. L'ascetismo schopenhaueriano, per quanto si dica ispirato da quello cristiano e si avanzi circondato da S. Francesco e da Tommaso di Kempis, da Meister Eckehart e da M.me Guyon, è tutto diverso — tanto diverso che gli è opposto. Schopenhauer non s' è ricordato o ha creduto bene di non ricordarsi che l'ascetismo non è per gli uomini d'intensa fede che un mezzo. Essi rinunziano cioè ai beni di questo mondo, non perchè li ritengano privi in sè di ogni

valore, ma perchè l'abbandonarli è una delle condizioni richieste per ottenerne altri di valore più alto e più duraturo — anzi supremo ed eterno. I santi sono cioè dei mercanti di felicità che cedono volentieri i beni transitori e meschini di questa terra per acquistare in cambio quelli eterni e divini del cielo. La loro rinunzia è dunque un acquisto, ed essi son costretti a stimare, contrariamente a Schopenhauer, i piaceri terreni giacchè se fossero convinti che questi non valgono assolutamente nulla non avrebbero nessun merito presso Dio abbandonandoli.

Lo stesso accade per i dolori. È bensì vero che il santo sopporta con lieto animo i mali e che i mali sono per lui, che riguarda le cose dal punto di vista della salute eterna, dei beni, ma non per questo non li sente come dolori e non li ricerca come dolori. Se il dolore non fosse più dolore cosa varrebbero come penitenze e mortificazioni e sacrifizi le macerazioni, le malattie, i martirii, le miserie dei servi d'Iddio?

Il santo ricerca il dolore in quanto dolore: il suo ascetismo non è, come quello di Schopenhauer, una fuga dal dolore ma una corsa verso il dolore.

Il santo è superiore agli uomini comuni perchè *non si lamenta*, non si ribella, non in quanto non soffre. Se non patisse veramente non avrebbe meriti sufficienti dinanzi a quel Dio che ha riscattato l'uomo col fiele, colla tortura, colle piaghe e col sangue. Mentre Schopenhauer vuol fuggire il dolore per mezzo della pietà, per il santo l'esercizio della pietà è meritorio perchè spesso è doloroso.

La « perfetta letizia », di cui parlava messer Santo Francesco a Frate Leone sulla via di Perugia, non è lo schivare i dolori, come vorrebbe il saggio pessimista, ma « ma per l' amor di Christo sostenere pene, ingiurie, obbrobri, disagi » — esser martoriato in vita per esser beato dopo morte.

Ma s'è difficile comprendere un ascetismo il quale non sia accompagnato dalle idee dell' immortalità e della giustizia divina, così è pur arduo capire una rinunzia la quale lasci intatta la contemplazione pura e più arduo ancora concepire la possibilità di questa contemplazione pura.

Una rinunzia che fosse veramente perfetta dovrebbe cominciare coll' abbandonare la conoscenza, ch'è la fonte maggiore di superbia

umana che sia dato pensare, e che appunto per questo è la prima che viene disprezzata e abbandonata dai mistici, pensosi della purificazione e dell'elevazione della loro anima. Ma Schopenhauer era troppo poco cristiano e troppo poco pessimista per fare la grande rinunzia ed era troppo orgoglioso e troppo amoroso della sua potenza intellettuale per sacrificare la parte migliore e maggiore dell'anima sua. Però, ondeggiante tra il suo pragmatismo incosciente e le sue aspirazioni di sorpassamento della vita transitoria ed egoistica, egli non si accorse che quella sua contemplazione pura non è nè immaginabile nè possibile.

La conoscenza — ed egli stesso è stato fra i primi a sentirlo e a dirlo — ha origini utilitarie, vitali, pragmatistiche, è impregnata, cioè, di volontà di vivere, è anzi uno degli strumenti più adoperati della volontà di vivere. Essa non può spogliarsi da queste preoccupazioni ed infiltrazioni e convenzioni pratiche che disfacendo sè stessa.

E ammesso anche che si potesse ottenere, attraverso una serie di sublimazioni speculative, questa pura contemplazione, essa dovrebbe

pur sempre esser fatta dall'uomo e nell'uomo non c' è solo il contemplativo ma anche l'attivo, non solo il teorico ma il pratico. Se l'uomo vuol contemplare bisogna che viva e per vivere ha bisogno di altre cose che non siano la contemplazione pura e deve però rituffarsi in quel *samsara* delle apparenze dal quale il pietoso Schopenhauer vorrebbe liberarlo per sempre.

Per avere questa contemplazione isolata e disinteressata, senza entusiasmo e senza dolore, senza contatti pratici e senza fini personali, ci vorrebbe l'uomo puro, e l'uomo puro per ora non esiste e non si muove che nelle carte dei filosofi.

Perciò non soltanto il pessimismo di Schopenhauer è un pessimismo per burla, un pessimismo per ridere, il quale si spaventa dinanzi alla prospettiva della perpetua e ineluttabile infelicità, ma anche i balsami ch'egli offre agli infelici sono balsami per burla, o inefficaci o immaginari.

Nè il volontarismo nè il pessimismo dell'arguto vecchio di Danzica son dunque da prender sul serio. Nè la sua metafisica nè la sua etica valgono più di quello che valessero

quelle di quei professori di filosofia sui quali ha rovesciato tante eruttazioni di *humour* irriverente. Quanto è importante per le correnti che mossero da lui, quanto è piacevole per tutte le osservazioni particolari di analista acuto, di moralista accorto e di gentiluomo dotto, tanto è vuoto come costruttore del mondo e superficiale come giudice della vita.

Il barone Roberto di Hornstein che ha frequentato parecchio tempo Schopenhauer narra ch'egli amava Mozart e ammirava Beethoven ma che andava addirittura pazzo per Rossini. « Quando s'è sentito Rossini — esclamava egli alzando gli occhi al cielo — tutto il resto sembra pesante! ». Ora io credo che il capolavoro di Schopenhauer, come quello del suo idolo musicale, sia un'opera buffa. Egli, che amava tanto le allegorie, avrebbe potuto benissimo ritrovare il suo sistema sotto le gaie spoglie del *Barbiere di Siviglia*. Anch'egli, come Don Bartolo, aiutato dalla scaltra ragione, cioè Don Basilio, avrebbe voluto impalmare Rosina, la volontà libera e fresca. Ma quel giocoso Mefistofele ch' è Figaro riesce a sottrarla al filosofo, al vecchio invalido e got-

toso, e la dà in braccio al Conte d'Almaviva, al soldato, all'uomo d'azione. In altre parole la volontà non si può teorizzare ma solo vivere. Questo è il grande insegnamento della filosofia di Schopenhauer. Su questo tema egli ha ricamato la sua leggiadra opera buffa, leggera, graziosa, saltellante, briosa, ricca di romanze, di cavatine e di cabalette, ma che resta, malgrado il suo apparato dottorale, un'opera buffa — la grande opera buffa della filosofia tedesca.

IV.

COMTE

Quando i Francesi, dopo essersi adunati nel 1789 per fare una costituzione si accorsero che invece erano in via di disfare un regime e una civiltà furono presi da una certa inquietudine. Dall' aula dell' Assemblea la rivoluzione era scesa in piazza a conquistar la Bastiglia e al realista Mirabeau eran via via succeduti il regicida Danton, il terrorista Robespierre, il cinico Direttorio, l' imperioso Bonaparte, l'incerto Luigi XVIII e di nuovo, pei cento giorni, il reduce e furioso Napoleone. Un re decapitato, un delfino martoriato, un'aristocrazia decimata, spogliata, dispersa; un clero proscritto e fuggiasco; l' Europa corsa, conquistata e perduta; re spodestati e re improvvisati; un avventuriero diventato imperatore e finito prigioniero in un' isola; vittorie e fughe, restaurazioni e abdicazioni, apo-

teosi e invasioni, scomparse e ritorni: tutto aveva visto e subìto e goduto la Francia nel giro di pochi anni, dal 1789 al 1815. E sui primi dell'ottocento i Francesi cominciarono a sentirsi stanchi di questo avvicendarsi tumultuoso e turbinoso di sorti. Dopo aver accolto con gioia l'accentratore arrivista, Bonaparte, essi accolsero con rassegnazione il ritorno della dinastia secolare, Luigi XVIII. Ma la Restaurazione non poteva essere, nè fu intera. Il concordato napoleonico e la carta capetingia non potevano essere che delle conciliazioni fra il passato lontano, l'*Ancien Regime* del Prete e del Re, e il futuro scalpitante, il *Nouveau Regime* della Scienza e del Popolo. Il secolo XVIII, razionalista e *frondeur*, aveva vinto: Rousseau era arrivato al governo con Massimiliano Robespierre. Le antiche gerarchie e le antiche fedi erano state crudamente e brutalmente colpite. L'obbedienza alla Scienza, la devozione al Popolo si erano contrapposte all'ossequio per la Chiesa e al servizio del Re. Due civiltà si trovavano faccia a faccia e ogni forma di conciliazione era destinata a non piacere e a non durare.

Perciò dai primi anni del secolo XIX

fino al 1848, una delle maggiori preoccupazioni dell' *élite* pensante di Francia fu quella di trovare un regime stabile e definitivo il quale chiudesse per sempre l' età rivoluzionaria, e impedisse il ripetersi di ogni convulsione e di ogni tumulto, di ogni tirannia di arrivista cesariano o di arrivisti demagoghi. Tutti i maggiori spiriti della Francia cercarono questo regime di ricostituzione e di riorganizzazione; tutti cercarono con ansia mal nascosta il centro, il fuoco attorno al quale operare questa nuova cristallizzazione delle forze sociali. E tutti offersero alla Francia, stanca, scossa, piagata, confusa, i loro segreti di salvazione: il lirico Chateaubriand il suo cristianesimo un po' letterario; Benjamin Constant il suo liberalismo all' inglese; De Maistre e De Bonald il loro cattolicismo unitario, gerarchico, medioevale, col Papa, il Re, il Soldato, l'Inquisitore, il Carnefice; Cousin il suo spiritualismo amoreggiante col panteismo e colla Chiesa; Fournier i suoi Falansteri fondati sull' amore; Saint Simon la sua aristocrazia industriale alleata della scienza. Fra tutti questi concorrenti alla ricostruzione e alla salvezza della Francia e dell'umanità, uno

solo ebbe una fortuna e un'efficacia che sorpassarono il tempo suo e sorpassarono le sue intenzioni: egli si chiamava Augusto Comte, e volle salvare l'umanità fondando una filosofia.

I.

Quando, nell'agosto del 1817, Augusto Comte fu presentato a Saint Simon, che doveva decidere della direzione di tutta la sua vita, egli era già preparato a quella che il filosofo disse e credette la sua missione.

Augusto Comte era nato a Montpellier nel 1798 da un cassiere dello Stato e da una madre religiosissima. Egli usciva cioè dall'ambiente conservatore della provincia francese e da una famiglia di burocratici, monarchici e cattolici. Il suo primo direttore spirituale fu un professore di matematica, Encontre — il suo primo centro di vita intellettuale il Politecnico di Parigi.

Le scienze esatte, studiate in una scuola organizzata un po' militarmente, fecero grande impressione su lui e di là nacque il suo amore per tutto ciò ch'è unitario, organico, armonico,

ordinato, solidale. Uscendo dal Politecnico il suo spirito era di già formato: l'istinto conservatore e religioso datogli dalle sue origini; l'istinto matematico e disciplinatore datogli dalla sua cultura bastano per capire l'anima e l'opera sua. Nelle sue lettere di adolescenza a Valat appare di già l' ombra austera e assolutista del futuro Gran Prete dell'Umanità.

Per quanto fin da ragazzo, sotto l'influenza delle scienze esatte, egli abbandonasse la fede di sua madre, pure restò sempre un' anima essenzialmente religiosa. C'era in lui un fondo mistico che non morì mai, ed anzi pervase, verso la metà della sua vita, tutta l' anima sua di sentimentale autoritario. C' era in lui, tutto insieme, del profeta che ha ricevuto una missione da un Dio ignoto, e dell'asceta organizzatore di ordini religiosi.

Sottoposto a una cultura di geometria, di astronomia, di meccanica e di chimica, il profeta s' è fatto salvatore dell'Umanità, l'asceta ha voluto organizzare la scienza e organizzare gli uomini per il trionfo della nuova fede. Tutto il suo misticismo si è rivolto all' adorazione dell' uomo; tutto il suo dogmatismo organizzatore alla glorificazione della scienza.

È stato, com' egli stesso diceva, l' Aristotele e il San Paolo della nuova religione o piuttosto, com' io direi, il San Tommaso e l'Ignazio di Loyola del nuovo cattolicismo scientifico.

L' unica definizione che nella sua brevità possa costringerlo tutto è dunque questa: *Un messia che ha studiato matematiche.* Un messia, cioè un annunziatore di verità e un apportatore di salute, e un matematico, cioè un adoratore della scienza e della sua bella e sicura unità. Un messia, però, che non rassomiglia nè a Cristo nè a Buddho, che non si compiace soltanto di predicare e di amare, ma un messia comandante e militante, un messia ch' è nello stesso tempo un Pontefice massimo e che ricorda insieme Mosè il legislatore e Maometto il pratico.

Se voi sostituite all'amore di Dio l' amore degli uomini, al dogma teologico il dogma positivo, alla fede nella rivelazione la fede nell' induzione, voi otterrete Comte e il suo positivismo. Lo spirito sacerdotale rimane identico — non cambiano che le forme e le parole, i simboli e i riti.

Comte non era un pazzo quando si faceva

chiamare Papa dell'Umanità — egli era assai più papa del suo contemporaneo Pio IX. Il suo amore dell' unità, dell' universalità, della « cattolicità », della gerarchia — la sua intolleranza, il suo orgoglio, il suo misticismo, il suo bisogno dell'altrui obbedienza e sottomissione ne facevano un'anima veramente e grandemente medievale, un'anima sorella di quelle superbe anime di pontefici romani che furono Innocenzo III e Gregorio VII. Io credo, diceva egli stesso, che noi positivisti siamo i veri ed unici continuatori dei grandi dottori del Medio Evo.

Tutto il resto scompare dinanzi a questo suo carattere pontificale e profetico. Ch'egli abbia avuti degli entusiasmi rivoluzionari e bonapartisti giovanissimo, mentre era al Politecnico; ch'egli abbia amate le donne fino al punto di sposare una prostituta e di creare un culto per una donna amata solo in ispirito; ch'egli abbia dato delle lezioni di matematica e d'astronomia; ch'egli sia stato, preso da manìa, rinchiuso in una casa di salute; che abbia mendicato in tutta Europa per vivere, sono fatti che possono illuminare alcune delle sue anime secondarie, alcune delle condizioni del

tempo suo, ma che non contrastano oppure confermano il suo carattere centrale, la sua vocazione di messia matematico. Saint Simon, fra il 1818 e il 1822, gli fornì delle idee e gli dette coscienza della sua *forma mentis*. Ma egli s'era già mosso, da sè, per la sua via. Le sua nascosta anima di provinciale cattolico e la sua anima palese di politecnico umanitario avevano già visto il gran fine: l'Umanità: e il gran mezzo: la Scienza e sotto il fiato fecondatore di Saint Simon misero insieme al mondo, fra il 1822 e il 1824, la filosofia positivista e la religione dell'umanità.

II.

Augusto Comte era adunque più disposto dei suoi contemporanei a dare una soluzione del problema « organico » che occupò le menti francesi per tutta la prima metà dell'ottocento. Più adatto certo del romantico visconte di Chateaubriand, dell' elegante eclettico Cousin, del bizzarro Saint Simon, del poetico Fourier e tutt'al più maggiormente vicino a De Maistre e Bonald ai quali però il rigido tradizionalismo cattolico impedì una vera fortuna.

Come tutti costoro Augusto Comte accettò il postulato iniziale: la Francia, e in generale tutta l'Europa, è disorganizzata. Lo spirito critico, realista e razionalista, che s'è affermato paganamente colla Rinascenza, religiosamente colla Riforma e filosoficamente coll' Enciclopedismo ha rovinato l'antico regime medievale, fondato nell' unità degli spiriti nella Chiesa e nell' unità dei corpi sotto il Re o l'Imperatore. Dopo il secolo XIII è cominciato il disfacimento della grande civiltà cattolica — dapprima lento, poi più rapido finchè è divenuto furioso colla Rivoluzione dell'89, la quale ha tagliato la testa al Re e ha portato i cavalli dei volontari repubblicani nelle chiese di Cristo.

Bisogna dunque ricostruire: al periodo critico (e questa è già l' idea favorita di Saint Simon) bisogna che succeda il periodo organico.

Qui sorgono le discussioni. Come riorganizzare?

Ci sono, dice o pensa all' incirca Comte, due vie principali: o ritorno all'antico regime cattolico o consolidamento del nuovo regime razionalista; o restaurazione o instaurazione. Due

correnti si incontrano: da una parte son quelli che credono alla possibilità di una resurrezione della civiltà cristiana e cattolica e vanno da Chateaubriaud al Lamennais della prima maniera passando per De Maistre e Bonald, e dall'altra quelli che vogliono fondare la nuova civiltà democratica e razionale sulle rovine dell'antica e vanno dal filosofo Cousin all'utopista Saint Simon. Augusto Comte, per quanto ammirasse moltissimo e il cattolicismo e gli apologisti del cattolicismo e leggesse De Maistre e fosse amico di Lamennais, pure pensò che un ritorno della civiltà medioevale era impossibile. Egli vide che le antiche autorità che avevano creato la magnifica unità della vita sociale, dalla Reggia-fortezza al Monastero-scuola, dalla Cattedrale gugliata per sete di altezza alla Somma ove son contenute le verità eterne sul cielo e sulla terra, erano sparite o indebolite, abbattute addirittura o scosse e degenerate. Ma il bisogno di unità e il bisogno di fede esisteva sempre. Bisognava dunque trovare, perchè l'umanità tornasse alla vita perfetta del dodicesimo secolo, una nuova autorità, una nuova fede. Era necessario offrire agli uomini qual-

che nuovo principio innanzi al quale tutti s'inchinassero, qualche nuova casta che li governasse in pace. Ora tutto questo si doveva trovare nel grande periodo rivoluzionario che aveva avuto il suo epilogo in Napoleone.

Comte odiava i rivoluzionari in generale, odiava i protestanti e gli enciclopedisti, disprezzava egualmente Lutero e Voltaire, ma riconosceva la grandezza della loro opera negativa ed emancipatrice. Egli vide che da tutto quel moto di liberazione dello spirito umano era possibile trarre uno stato di nuovo ordine e di nuovo equilibrio e volle trarre dal movimento il riposo, volle essere il solidificatore e il conservatore della tempesta e della rivoluzione.

Egli non fu perciò, come alcuni credono oggi o voglion far credere, l'oppositore categorico dell'opera rivoluzionaria che lo precedette, ma fu il sistematore dei resultati della critica e della rivoluzione, colui che trasformò la negazione in affermazione, l'arma per la battaglia in giogo per la pace, l'ascia del distruttore in pastorale di gran prete.

La nuova missione, dice adunque il Comte, riprendendo la tesi implicita di tutti i filosofi

del settecento, è quella di migliorare gli uomini. Bisogna dedicarsi non più al servizio di un Dio nascosto e invisibile al quale non crediamo più, ma al servizio di quest'Umanità visibile e tangibile che cerca sulla terra e non nel cielo il suo paradiso. Bisogna farsi i devoti della collettività: *Vivre pour autrui* ecco l'impresa di Augusto Comte, apostolo, martire e pontefice della nuova Divinità.

Ma come faremo, si chiede egli, a dare agli uomini quell'unità spirituale, quella concordia di principii ch'è necessaria perchè sian fatte istituzioni capaci di fare stabile e tranquilla una società? Dov'è quell'insieme di principii dinanzi ai quali non sia possibile nè il dubbio nè l'eresia? E Augusto Comte il politecnico, il professore di matematica, lo studioso di Broussais e di Montesquieu, risponde: questa unità non può esser data che dalla scienza positiva, la quale è uguale e sicura per tutti gli uomini, dinanzi alla quale non ci sono nè scettici nè dissidenti, che prova ciò che afferma, che serve al benessere, ch'è insieme sicura, definitiva e benefica. Mentre i teologi si accapigliano e i filosofi si arrovellano attorno ai loro misteri secolari

tutti gli uomini si inchinano concordi dinanzi a un teorema di Euclide o ad una formula di chimica — soltanto la scienza può dunque sostituirsi con fortuna alla Chiesa.

Ma perchè la scienza possa compiere veramente questa sua funzione organizzatrice e unificatrice bisogna che abbia due qualità: che sia veramente positiva e che sia veramente completa. Ma oggi, continua il Comte, essa non è nè tutta positiva nè tutta costituita, perciò prima di trarre dalla scienza le norme per la vita sociale, cioè quella ch'egli chiama la Politica Positiva, bisogna purgare la scienza da tutto quello che resta in essa di teologico e di metafisico e costituire positivamente quelle scienze che ancora mancano per l' intera conoscenza dell' universo. Bisogna costituire, insomma, la filosofia positiva.

A questo punto compaiono alcune concezioni centrali del Comte: la legge dei tre stati, la sostituzione del relativo all'assoluto, la gerarchia delle scienze e la creazione della sociologia.

Lo spirito umano, dice il filosofo di Montpellier, è passato per tre stadi: *teologico* o fittizio, in cui si sono spiegati i fenomeni con

l' intervento di personalità divine; *metafisico* o astratto, in cui si son sostituiti dei concetti agli Dei, e finalmente *positivo*, in cui si son cacciati Dei e concetti, s'è rinunziato alla ricerca delle cause prime ed ultime delle cose, e ci si limita a registrare le uniformità dei fenomeni (leggi) in vista della previsione e perciò dell' azione.

Ora non tutte le scienze si sono liberate dagli Dei e dalle entità e perciò l'opera del positivismo dev'esser quella di rinunziare definitivamente alla ricerca dell'Assoluto, cioè di quello ch' è causa di per sè, causa prima, e di rivolgersi esclusivamente alla ricerca del relativo, cioè delle relazioni fisse e costanti che i fatti hanno fra loro, senza pensare donde i fatti provengano.

Ma non basta ancora: non solo tutte le scienze non sono interamente positive ma ci sono alcune classi di fenomeni che ancora non hanno una scienza vera e propria. Ora, scrive il Comte verso il 1824, se la biologia con i lavori di Gall, di Bichat, di Broussais comincia a costituirsi come scienza positiva, ci sono i fenomeni sociali, i fatti degli uomini in società, che non sono ancora ridotti a leggi.

Aristotile e Montesquieu hanno tentato di fare qualcosa ma una vera e propria scienza della società ancora non esiste. Perciò Comte decide di fondare la Sociologia e di completare così la serie delle scienze, le quali partendo dai fenomeni più semplici e universali (Matematica) vanno così ai fenomeni più complessi e speciali (Sociologia). La Scienza positiva, a questo punto, è fondata.

Ma il Comte è appena a metà cammino. Dietro lo scienziato ecco il sacerdote. Non basta costituire la dottrina, bisogna applicarla, imporla, bisogna farne vita e pratica.

E Comte crea la Politica Positiva, fondata sull' istituzione di una casta d' intellettuali, di sapienti, che vegli al bene dell'umanità. Ma per tenere uniti gli uomini ci vogliono dei dogmi, dei simboli, delle cerimonie. L'uomo non si tiene soltanto colla ragione ma soprattutto col sentimento e perciò bisogna che la filosofia positiva si trasformi in religione positiva.

Ed ecco Comte che scrive il *catechismo positivista* e crea la Religione dell' Umanità della quale si proclama Gran Sacerdote. Invece di leggere Condorcet o Newton legge

l'*Imitazione di Cristo,* Dante e Sant' Ignazio, stabilisce un tempio in casa sua, con un culto minuzioso ove ha gran parte la sua amante morta, Clotilde de Vaux, e crea il culto del Grand'Essere (l'Umanità) nato dal Gran Feticcio (la Terra) il quale fa parte del Gran Mezzo (lo Spazio).

L'adorazione della Vergine si trasforma per opera del mistico amante in quella di Clotilde di Vaux, della donna ch' è la forma più perfetta del Grand'Essere, e la credenza nella vita futura in una specie di culto dei morti che vivono eternamente nella fama, registrati in quel calendario positivista, ove son consacrati i nuovi santi della Scienza e dell'Umanità.

Colla Religione dell'Umanità si chiude così il gran piano di Comte — piano unico e organico per quanto dicano quelli che parlano di due Comte, uno scientifico e obiettivo e uno religioso e subiettivo. Se i due Comte esistono essi si completano e l' antico discepolo di Saint Simon può vantarsi di aver offerto all' Umanità dei nostri tempi il progetto più completo di redenzione e ricostituzione.

La sua filosofia è stata insieme il riassunto

di tre secoli di pensiero scientifico, e il programma di un secolo — la sua religione umanitaria e intellettualista è, per quanto non abbia serbato le forme del suo culto, la religione più fiorente dei nostri giorni, la credenza implicita e generale di tutte le nuove utopie e di tutte le nuove scuole sociali.

La soluzione comtiana del problema posto dalla rivoluzione è stata dunque quella maggiormente rappresentativa dell'ottocento. *M. Tout le Monde* ha adorato la Scienza e l'Umanità come Augusto Comte. Fare il processo a Comte è dunque un magnifico pretesto per fare il processo all'ottocento e a *M. Tout le Monde.*

III.

Ecco dunque, distillata in un credo, la *marche* del pensiero comtiano:

a) bisogna amare e servire la divina umanità;

b) l'umanità ha bisogno di concordia e questa concordia può darla soltanto la scienza;

c) la scienza però, non è ancora nè tutta costituita nè tutta purgata, bisogna, cioè, compierla e purificarla;

d) dall'amore dell'umanità soccorso dall'unità della scienza si può trarre una nuova religione e un nuovo culto.

Si possono distillare ancora queste proposizioni (tesi? dogmi?) e ottenere quattro parole: Umanitarismo, Unitarismo, Positivismo, e Misticismo. L'affetto per l'umanità del principio diventa il culto dell'umanità della fine, l'amore per l'unità conduce all'amore della scienza. Il punto di partenza è anche il punto di arrivo: in mezzo sta la preparazione e la ricerca dello strumento che deve operare la congiunzione.

L'ordine è perfetto, la concordia è mirabile: si sente bene che siamo in terra di Francia. Vien la voglia di gridare: Viva Descartes e la Dea Ragione!

Ma l'ordine, la concordia, e l'unità e tutte le altre preziose virtù sorelle del razionalismo se giovano a disegnare le belle facciate con mirabile maestà ed armonia di proporzioni non ci assicurano della saldezza delle fabbriche. Come il saggio Polonio trovava del metodo nella follìa di Amleto così accade spesso di trovare molto ordine nell'imbecillità di certi filosofi. Con tutto il rispetto dovuto

al fondatore del positivismo mi pare che sia un po' questo il caso di Augusto Comte. Mi pare ch'egli abbia messo insieme in bell'ordine una processione di sciocchezze.

La prima e la maggiore, poichè domina e informa, come vedemmo, tutto il sistema, è la sciocchezza umanitaria. I filosofi del secolo XVIII non rifinivano mai dal parlare per il maggiore *bonheur du genre humain:* il Comte crea addirittura la formula, il nuovo imperativo categorico: *Vivre pour autrui!* L'individuo non è quasi più nulla e la società è quasi tutto, la vita sociale finisce nella cooperazione, e l'unico scopo del potere centrale è quello di comandare e di aiutare tutti, è quello di pensare per tutti gli uomini e anche a loro dispetto. L'uomo non è uomo se non in quanto partecipa della collettività.

Ma questo panteismo sociale non solo implica delle premesse indimostrate e indimostrabili, ma finisce anche coll'opporsi a quello che dice essere sua meta suprema: il bene degli uomini.

Infatti quando il Comte predica il suo nuovo imperativo egli non pensa a quella forma libera, personale e spontanea di amore per gli

uomini che ha avuto la sua più bella espressione nella carità cristiana. Non è più il credente umile e amoroso, il quale, nel piccolo cerchio della sua vita, spezza il suo pane e il suo mantello, divide il desco e il letto, con quelli che sono ancor più miseri di lui. La massima comtiana non è più che il riflesso ultimo, impallidito e intellettualizzato del sentimento fraterno dei cristiani. Quand'egli parla di bene dell'umanità egli accenna a una parte dell'umanità (il potere spirituale) la quale, in base alla scienza, cioè a certe *leggi generali*, cerca di migliorare e di beneficare gli uomini. Cioè mentre l'amore evangelico è individuale e sentimentale, quello positivista è collettivo e razionale.

La differenza, cioè, tra questi due altruismi è straordinaria. Mentre si posson desiderare e lodare — benchè non possedendoli — quei sentimenti benevoli e amorevoli che servono a tener insieme la società, la cui esistenza è utile, infine, a tutti i componenti, e mentre non è possibile criticare un sentimento, poichè, per il fatto di esser sentimento, esso sfugge alle ferite della ragion ragionante, non è però da lodare e da non toccare una dot-

trina la quale va contro al suo fine stesso e pretende, nello stesso tempo, di essere la più alta espressione della verità sociologica.

Riduciamo, infatti, la teoria umanitaria ai suoi termini reali e troveremo questo: certi uomini preferiscono quella forma particolare e superiore di egoismo che consiste nell'agire per altri uomini o per tutti gli uomini. In linguaggio comtiano « il potere spirituale conduce al bene l'umanità ». Ora questa teoria suppone due premesse e genera due conseguenze. Le due premesse sono ch' è possibile conoscere i reali bisogni altrui e che tutti gli uomini hanno all' incirca gli stessi bisogni. Le due conseguenze sono che gli uomini sapendo che l'umanità ha il dovere di pensare a loro perderanno o indeboliranno lo stimolo maggiore dell'attività umana, quello della propria responsabilità dinanzi alla vita, e che quelli che vivranno per gli altri tanto maggiormente agiranno per i loro simili tanto meno agiranno per sè stessi.

Non è necessario grande acume per scorgere che le due premesse son false e le conseguenze pericolose. Son false e d'una falsità profonda prodotta da una perfetta ignoranza

psicologica, le due premesse perchè i bisogni umani son simili soltanto finchè restano elementari, finchè restano, per parlare come i positivisti stessi, *animali*, ma cominciano a essere dissimili e di una sempre progrediente diversità vie più che l'uomo si avanza nel regno dell'umanità. Il positivismo, il quale vuol appunto aiutare il progresso dell'umanità, dovrebbe essere lui stesso un fattore di varietà, un creatore cioè di bisogni sempre più individuali e personali. Ma tanto più sono personali e individuali i desideri e le necessità degli spiriti e tanto maggiore è la difficoltà che si ha di penetrarli e conoscerli negli altri. Le anime sono difficilmente comunicabili anche quando son primitive e semplici: quando poi diventano, com' è naturale pensare in un'umanità progredita e sviluppata, complesse e profonde, è chiaro che la difficoltà divien quasi impossibilità. È infatti quello che avviene anche oggi per gli stati più personali e più singolari delle anime, i quali, malgrado tutti i mezzi di comunicazione più raffinati, rimangono invisibili e sepolti in noi e soltanto rivelano altrui, in qualche guizzante intuizione, la loro esistenza. Ma il Comte,

tanto amico dell'unità quanto nemico della psicologia, non sapeva nè capiva tutto questo, e comincia col volere imporre a tutti certi doni, e col credere che gli estranei possano, meglio di noi stessi, sapere quello che ci conviene e ci manca.

E le conseguenze di queste falsità sono, ho detto, pericolose. Infatti, pensate: quando gli uomini sapranno che c'è sopra di loro un' autorità previdente e provvidente, la quale pensa a guidarli, a nutrirli, a soccorrerli dove andrà mai quello spirito di responsabilità personale, quel senso della necessità di combattere da sè, per sè, nella vita e nel mondo, che ha prodotto le più grandi società della terra? Quando un uomo povero, ignorante, ozioso saprà ch'egli non ha colpa di questo suo stato miserabile, ma che la colpa è dell' umanità che non l'ha arricchito, cosa accadrà di tutti quei vili che son nella vita, come negli eserciti, e che aspettano il primo oblio del capitano per darsi alla fuga? Trasportare il mobile degli atti dall' individuo interessato personalmente a una collettività interessata teoricamente significa strappare le radici più fonde dell'operosità degli uomini,

sbarrare la sorgente delle più grandi azioni e dei più ostinati propositi. Ogni uomo, fidando sul vicino o fidando sulla ideale umanità, giacerebbe inerte, aspettando l'opera altrui e tutto il mondo diverrebbe, quando questa sorta di umanitarismo giungesse al colmo, un silenzioso e ozioso convento. Ma non basta. Se ci sono degli uomini — e dovrebbero esser tutti — che agiscono per gli altri, questi uomini, non avendo a loro disposizione che una certa somma di energia, quanto più ne spenderanno per la cultura degli altri tanto meno ne spenderanno per la propria, quanto più vivranno per gli altri tanto meno vivranno per sè. Ma tutta la vita dell' umanità non si può ridurre a un sistema di relazioni — non può esser soltanto un dare e un avere. Le relazioni presuppongono dei termini fra i quali si stabiliscono, altrimenti non si concepiscono. Come pensare un filo sospeso che non sia attaccato a due punti? Ora i termini i quali avvengono i rapporti di donare e ricevere nei quali consiste, secondo Comte, tutta la vita sociale, sono appunto gli individui. Ma il valore dei rapporti dipende dal valore dei termini, cioè una società sarà tanto mi-

gliore quanto migliori saranno gli uomini che la compongono, e se ci sono fra questi degli uomini i quali vivendo per altrui non vivono abbastanza per sè, cioè non coltivano interamente tutte le potenze e le possibilità delle loro anime, è naturale che le relazioni di cui essi sono un termine saranno inferiori a quello che sarebbero se vivessero di più per sè. Cioè l'umanitarismo, come il serpe delle antiche cosmogonie, finisce col divorare se stesso. Esso vuol fare la felicità degli uomini e giunge a togliere la ragione maggiore dell'attività umana e ad impoverire coloro che dovrebbero far ricchi gli altri. L'umanitarismo comtiano, mala traduzione dell'amore cristiano, non sa far di meglio che opporsi a ciò che desidera. Il suo castigo è il rovescio di quello del Mefistofele goethiano: esso è condannato a fare il male volendo fare il bene. Fortunatamente gli uomini son più saggi dei filosofi, sia pure positivisti, e continuano a fare i loro interessi personali pur parlando e scrivendo e cianciando di società e d'umanità.

Ma Comte, sospinto dal suo sotterraneo fondo cristiano, dal suo orgoglio di uomo che

crede di aver trovata la verità e vuole imporla, poco altruisticamente, agli uomini che hanno ideali diversi dai suoi, suggestionato dal suo misticismo latente che gli fa sdegnare l'individuo, muove da un sentimento malamente razionalizzato per costruire la sua filosofia e fondare la sua religione. E i vizi della posizione iniziale si ritrovano nei passi che le succedono.

Il secondo momento del credo comtiano è — vi ricorderete — l'affermazione del bisogno di unità di principii per il bene della società umana, perchè le istituzioni e le leggi vengono dai costumi e i costumi derivano dai principii fondamentali ammessi di comune accordo da tutti i membri di una collettività.

Ma il Comte, nella sua voglia di unità, nata in lui dagli studi delle scienze esatte e dalle velleità teocratiche e dominatrici, non ha pensato se questa invocata unità sociale è possibile e, quando fosse possibile, s'è veramente utile. Intanto, s'egli fosse veramente l'uomo storico lodato dai suoi discepoli, l'avrebbe dovuto insospettire il fatto che una tale unità di principii generatrice di unità sociale non s'è mai data in tutta la storia

degli uomini. So bene che l'ideale del Comte, l'esemplare storico ch'egli poneva di continuo dinanzi agli occhi delle vittime dell' « anarchia occidentale » era la società cattolica del pieno medioevo. Ma il Comte sapeva, voglio credere, abbastanza di storia per avvedersi che anche in codesto felice tempo del Papa signore delle coscienze e della fede piena e universale non mancarono nè le divisioni, nè le liti, nè le guerre, nè le fazioni, nè le polemiche e l'eresie. Quello stesso secolo XIII che per il Comte raffigurava l'apogeo di codesta età felice non fu, a questo riguardo, più tranquillo degli altri.

Ed è naturale che non ci sia stata mai una società solidamente organata attorno ad un nucleo di principi unitari e comuni. Perchè il sommo a cui può arrivare la concordia teorica tra gli uomini è nel determinare quali siano i fini, quali le cose desiderabili, cioè quello che c'è di più generale e indeterminato, ma le discordie e le dissensioni sorgono e si affollano e si moltiplicano appena si tratti di stabilire e specificare quali hanno da essere i mezzi da raggiungere quei tali fini e quando si tratti di lottare per ottenere una cosa de-

siderabile piuttosto che un altra o per ottenerla meglio e più presto che un altro. Tutti gli uomini possono esser d'accordo nel desiderare di giungere a una cima, ma ciò non ostante ciascuno sceglie una via diversa e ciascuno cerca d'impedire che gli altri giungano prima di lui.

E dato pure che possa esistere una moltitudine che avesse alcuni principi teorici in comune questa moltitudine non formerebbe la società unitaria nel senso in cui l' intende e la vuole il Comte, perchè se è vero che le istituzioni sono molto spesso l'espressione legislativa e imperativa di certi costumi non è vero che i costumi sian prodotti dai principi teorici, ma è vero precisamente il contrario. Giacchè i costumi sono quasi sempre le manifestazioni d' istinti e sentimenti originari degli uomini, indipendenti da qualsiasi assioma filosofico e da qualsiasi postulato scientifico, mentre il più delle volte i principi generali a cui allude il Comte sono la teorizzazione di usi e di scelte e di gusti antichi e diffusi. La teoria non ha forse piuttosto l' ufficio di giustificare e regolare i costumi, piuttosto che di produrli? Tant'è vero che quando c'è dis-

sidio tra ciò che afferma la teoria e ciò che si usa fare in pratica gli uomini danno ragione, coll'azione, all'uso, anche se riconoscano la validità teorica del principio.

E fosse pure superata codesta difficoltà non sarebbe allontanato il danno grandissimo che deriverebbe dal reale stabilirsi della perfetta unità comtiana in un insieme di uomini. Per mantenere quest'unità ogni ricerca del vario, ogni sorgere del diverso, ogni nascita del nuovo, ogni possibilità di nuovi adattamenti e di nuovi orientamenti sarebbe osteggiata, contrariata, proibita, distrutta. I capi del potere spirituale dovrebbero impedire ogni esame critico delle dottrine stabilite, soffocare ogni scoperta imbarazzante, chiudere ogni nuova strada, reprimere con ogni mezzo ogni rivolta. Il regno dell'unità assoluta sarebbe il regno della calma, del riposo, dell'immobilità, della morte.

Infatti il Comte, malgrado la sua fraseologia progressista, voleva il progresso solo in quanto era rappresentato da lui, cioè solo in quanto era un cambiamento rispetto al passato ma si arrestava là dove giungeva il suo pensiero. Progresso sì, ma sopratutto or-

dine nel progresso e conservazione nel progresso. Bisognava fare un passo e questo passo è quello di Comte. Ma dopo il suo è rigorosamente interdetto farne altri. Tant' è vero che il Comte credeva e voleva ultimo termine delle scienze ciò ch'egli ne conosceva, cioè lo stato delle scienze al tempo suo, e supponeva che, tranne certe piccole aggiunte o mutazioni, tutto sarebbe restato lo stesso. Comte, come tutti quelli che ereditano dalle rivoluzioni, era un terribilissimo e ostinatissimo conservatore, ma la storia, avanti e dopo di lui, gli ha dato torto e come le scienze vanno cambiandosi e allargandosi così il pensiero, anche quello sociale, si va particolarizzando. Era destino del battezzatore del positivismo sostenere alcune fra le meno positive dottrine che si possano inventare.

Perchè se positivo deve significare veramente, come dicono, ciò che consta, non c'è niente di più radicalmente antipositivo della ricerca della unità a tutti i costi quando l'esperienza, tutti i giorni, non ci mostra e non ci offre che il diverso.

Ma il Comte, cresciuto fra le matematiche, era disposto a credere che l' unità semplifica-

trice fosse il segno e il simbolo della verità e non si accorgeva che le matematiche possono essere a quel modo semplificatrici e unificatrici appunto perchè son un linguaggio di convenzioni e d'invenzioni logiche, fabbricate dagli uomini, e lontane da ciò ch'è esperienza immediata. Ma per Comte, come per tutti i razionalisti, da Platone a Leonardo e da Leonardo e Descartes, le matematiche rappresentano il « sommo bene » della conoscenza, l'ideale supremo del sapere e perciò scriveva che tutti i problemi erano in fondo dei problemi matematici (I, 150; III, 414), che la matematica è la vera logica universale (I, 130) e che perciò anche le nozioni di qualità posson risolversi in nozioni di quantità!

C'è bensì un luogo del *Cours de philosophie positive* (I, 43) ove egli protesta in anticipazione contro il monismo radicale dei nostri tempi, contro la riduzione di tutte le unità parziali a una sola unità universale ma semplicemente perchè egli ritiene che « les moyens de l'esprit humain sont *trop faibles* et l'univers trop compliqué pour que une telle *perfection* scientifique soit jamais à notre portée. » Cioè la voglia non mancherebbe: se la

nostra mente fosse più potente noi potremmo avere la fortuna e la gloria di raggiungere la « perfezione » dell' unità perfetta!

Ma il Comte s' ingannava profondamente quando sperava che le unità parziali delle classi fenomeniche e l' unità e la concordia delle menti umane potessero ottenersi mercè la scienza. È vero che il Comte non sperava questo prodigio dalla scienza com'era, in buona parte, ai tempi suoi, cioè pervasa ancora dalle finzioni teologiche e dalle entità metafisiche e ancora non costituita interamente in modo da corrispondere a tutta la serie ascendente dei fenomeni. Perchè la scienza, cioè, potesse aspirare all'ufficio di grande paciera al quale il Comte la destinava dovevano esser compiute tre grandi operazioni:

a) cacciare dalla scienza e dalla filosofia (che non è se non l' insieme delle scienze) le immagini antropomorfiche e feticiste dell'epoca teologica;

b) restringere la scienza alla constatazione delle leggi senza occuparsi delle cause prime ed ultime e di tutti gli altri inutili problemi metafisici;

c) costituire positivamente l' ultima scienza

che manca alla serie, cioè la sociologia, onde trarne delle leggi sicure per il governo dell' umanità.

È passato ormai quasi un secolo dacchè il Comte assegnava alla scienza questi tre compiti e i compiti sono ancora da fare. La scienza non solo non può nè sa liberarsi dal carattere maggiore dell'epoca teologica, cioè dall' animismo, ma scopre ogni giorno nuove traccie e nuove invasioni della mentalità antropomorfica anche nelle regioni scientifiche che s' immaginavavano, per la loro astrattezza, più immuni.

Sissignori, anche le scienze che sembrano meritare il premio della virtù positiva, che sembrano essersi tenute lontane dalla lebbra della teologia selvaggia e dall'impuro contatto della metafisica barbara, sono ancora macchiate, più di sessant'anni dopo che s'è finito di stampare il grande *Cours de philosophie positive*, di colpe teologiche e metafisiche. L'epoca del trionfo positivo è ancora un pietoso sogno dell'avvenire, un'aspettativa che non mostra nessuna seria intenzione di verificarsi.

E come sarebbe altrimenti? Le scienze fisiche, anche durante e dopo il grande risve-

glio del XVII secolo, sono state coltivate da teologi, da credenti e perfino da esegeti visionari e molte delle teorie che contengono hanno avuto origini teologiche. Il Mach, nella sua *Meccanica*, ci mostra il Napier, l'inventore dei logaritmi, ed autore nello stesso tempo di bizzarre speculazioni sull'Apocalissi; il Pascal geometra, asceta e apologista del cristianesimo; Otto di Guericke, inventore della macchina pneumatica, ed autore di un tentativo di accordo tra il miracolo di Giosuè e il sistema di Copernico; il gran Newton il quale teneva quasi più ai suoi commenti dell' Apocalisse che alla legge della gravitazione; Leibniz teologo e matematico; Eulero che mescolava senza pensarci, nelle sue famose *Lettres à une princesse d'Allemagne* le più importanti questioni scientifiche colle più curiose questioni teologiche. Maupertuis, il primo che enunciò il principio del minimo sforzo voleva dimostrarlo colla saggezza del Creatore, e Keplero, il grandissimo Keplero, credeva alla stregoneria! La scienza moderna, cioè, è stata creata da mistici e da teologi.

È naturale perciò che la loro struttura mentale appaia nelle scienze apparentemente più

positive, e infatti il Mach dimostra che le idee dell' invariabilità della quantità di materia, della costanza della somma delle quantità di moto, e dell'indistruttibilità del lavoro e dell' energia hanno origine da concezioni teologiche, tanto che Descartes, che fu il primo ad accennarle, le riconnette coi caratteri della divinità.

Tutto ciò contraddice storicamente quell'opposizione netta che il Comte stabilisce tra pensiero teologico e pensiero positivo. Ma senza ricorrere alla storia delle scienze basta stringerle un poco tra le morse dell' analisi per vederne trasudare fuori i temuti veleni dell'animismo. Infatti la caratteristica del pensiero teologico consiste nell'immaginare personalità con sentimenti e desideri simili agli umani per spiegare le vicende della natura. Ora avviene che codesto carattere, ch' è più specialmente proprio del pensiero primitivo, dove Tylor è stato tra i primi a metterlo in vista, si ritrova nelle nostre scienze più moderne, e non già nelle loro parti accessorie e caduche, ma proprio nell'asse centrale che le sostiene e le anima. Il Tylor stesso, per quanto si occupasse solo dei selvaggi nelle sue ri-

cerche sulla cultura primitiva, ha notato come sia animistico il nostro concetto di forza, cioè di qualcosa che agisce, che fa, che cambia, come se fosse una volontà umana, e il Mach ha riconosciuto che nell'idea newtoniana dell'attrazione « c'è ancora qualcosa del cercare il proprio luogo ». E questo è ancora nulla.

L'animismo, ho detto, consiste nel proiettare nel mondo le qualità dello spirito, ma quali sono le qualità più fondamentali dello spirito? La finalità e la coordinazione: lo spirito, cioè, è teleologo e sintetico — agire coscientemente significa agire in vista di un fine e organizzare e ordinare i dati della realtà. Ora chi non vede quanto la nostra scienza sia ordinatrice e finalistica? Il grande gesto dello spirito positivo, è, dice il Comte di sostituire alla ricerca delle cause, cioè delle potenze produttrici, la ricerca delle leggi cioè delle uniformità di successioni, ma codesta sostituzione non è che un salto dalla teologia nella teologia. La legge, infatti, implica la costanza di certe successioni, implica cioè la regolarità del mondo, l' ordine dell' universo e l'ordine dell' universo è molto vicino a un piano dell' universo, il quale suppone a sua

volta una mente superiore che ha disegnato codesto piano.

La legge, insomma, ci avvicina terribilmente a Dio. Per lo meno essa tende a diventare, nel mondo delle cose, una divinità essa stessa. S' immagina la legge non come la *descrizione abbreviata* di certi rapporti costanti, ma come qualcosa che fa, che dirige, che regge. Il Comte stesso scrive correntemente che i fenomeni sono « *soumis à des lois* » e perfino dei filosofi si sono accorti che la legge dell'Evoluzione è ormai diventata una ipostasi, un' entità *in forza* della quale sono avvenuti certi cambiamenti e certi adattamenti.

Ed è per l' appunto nella biologia che il finalismo scientifico ed animista si mostra più sfacciatamente, senza occuparci della sociologia ove ha dato origine a quella figliazione bastarda della Provvidenza divina ch' è l'idea di Progresso.

Tutto il darwinismo è teleologo fino all'ossa, tutto il vitalismo è fondato sulle idee di finalità e quasi tutte le sociologie nascondono delle intenzioni più o meno personali, e perfino le scienze fisiche non son tanto costruite

in vista della realtà quanto per la finalità antropocentrica dei nostri comodi quotidiani.

E accanto all'istinto pragmatista, che conduce gli scienziati verso i ristretti orizzonti della terra, vive l' istinto metafisico che li trascina verso le brume delle imprecise parole e verso le immaginazioni dei miti logici.

Le scienze fisiche, infatti, son popolate da una folla d' invenzioni ingegnose, di piccoli gnomi intelligenti, di mostri immaginari, che gli scienziati hanno fabbricato per completare la natura. Lo Stallo, in un magnifico libro destinato a criticare i mitici atomi, rivela le « pure invenzioni » delle teorie sui gas dello Stefan; Sir John Herschell afferma che le teorie di Marxwell sulle molecole hanno « il carattere essenziale dei prodotti manifatturati » ; Haeckel, Broca e Delage hanno inventato di tutto punto degli animali che non hanno mai visto e che non sono mai esistiti, e il Mach arriva a dire che la grandiosa concezione fisica meccanica degli enciclopedisti, che ebbe il suo eroe maggiore in Lagrange, è « una *mitologia meccanica* in opposizione alle mitologie animiste delle antiche religioni » e che « tutte e due racchiudono delle semplificazioni *abu-*

sive e immaginarie d' una conoscenza unilaterale. »

Pensate agli atomi, pensate alle cellule, agli elettroni, agli ioni, e non troverete strano che il Del Pezzo dica che « noi abbiamo un nuovo Olimpo meno bello e meno allegro dell' antico. Abbiamo inventato l' etere, i fluidi, gli atomi, i movimenti vibratori e vorticosi e ce ne serviamo per ispiegar la natura » : Giuliano il Sofista propone addirittura la creazione di una mitologia delle scienze.

E si potrebbe parlare, anche, di uno spiritismo delle scienze, giacchè lo Stallo ha osservato che una delle abitudini mentali comuni fra gli scienziati sia quella di voler spiegare un fatto frazionandolo, sottilizzandolo, cioè in fondo spiritualizzandolo. Quando hanno ridotto, cioè un corpo solido a un corpo gazoso credono che sia meno imbarazzante, avendone fatto qualcosa di meno tangibile, di più extra-sensibile. La stessa illusione è al fondo della teoria della variabilità delle specie animali giacchè si crede di aver spiegato le diversità fra le specie quando le variazioni si sono sminuzzate e distribuite lentamente nel tempo.

La scienza dunque, convinta di dare albergo a ricordi teologici, a invenzioni metafisiche, a concezioni mitologiche, animistiche, spiritiche, dà torto alle illusioni e alle speranze di Augusto Comte.

E smentisce, purtroppo, fra le speranze anche quella, più possente di tutte, ch' essa sia sorgente di unità.

La scienza, fatta, com' abbiamo visto, di convenzioni e d' invenzioni, è mutabile e variabile come qualunque altro prodotto dello spirito umano. La sua storia ci rivela insieme la successione delle mode e delle simpatie scientifiche e le continue rivoluzioni che producono senza tregua divisioni e polemiche tra quegli scienziati che il fondatore del positivismo immaginava candidamente come i calmi custodi delle verità unificatrici e definitive. Dinanzi a un teorema d'Euclide, esclamava il Comte, tutti son d'accordo, ma pochi anni dopo sorgevano Lobaceski, Riemann, Cantor e Beltrami a costruire nuove geometrie, che hanno per punto di partenza la supposta non verità di certi teoremi euclidei!

La scienza dunque, non solo non ci dà la realtà nel senso in cui l' intendono i positivi-

sti ma non ci dà neppure l'unità sognata e invocata da Comte.

Del resto, tornando al suo sistema, è facile accorgersi che non solo la scienza è rimasta sempre, nei suoi stessi fondamenti, teologica e metafisica, ma che perfino il sistema comtiano è animato da concezioni teologiche e metafisiche: perfino Comte smentisce Comte, Non solo la sua filosofia è invasa da idee finalistiche e dall' idea dell'ordine del mondo, ma essa non può sfuggire neppure alla sdegnata causa prima. Che il Comte sia impregnato d'idee finalistiche l'ammette perfino il Levy Bruhl nonostante ch'egli cerchi continuamente di trovare le concordanze del sistema comtiano, ma lo mostrano senza veli le sue frasi sulle idee di convergenza d' insieme e di progresso nella biologia, nella sociologia e perfino nella chimica.

Quanto al suo animismo ordinatore il fatto d' insistere sulle leggi, successioni costanti, e cioè rivelatrici di una regolarità del mondo, lo mostra ampiamente. Egli insisteva molto sulle leggi perchè voleva che la loro ricerca fosse sostituita a quella inutile e vana delle cause finali e delle cause prime. Quanto

alle prime sappiamo che non ha saputo farne a meno e lo stesso mi pare che gli sia accaduto per le seconde. Cos' è infatti una causa prima? Una causa che non è, come tutte le altre, nello stesso tempo un effetto — cioè una causa che basta a sè stessa. Ora il Comte deve ammettere che la scienza non contiene solo rapporti, cioè leggi, ma anche dei *fatti in sè* tra i quali avvengono i rapporti, giacchè non ci sarebbero le famose successioni costanti se non ci fossero delle cose che si succedono fra loro regolarmente. L' insieme di queste cose, cioè la totalità dell'esperienza, o ha una causa che noi non conosciamo, come credono gli agnostici ai quali pare, da certe frasi, che appartenga anche il Comte, o non ha nessuna causa,

I fatti cioè o sono fenomeni nel senso kantiano o sono fenomeni e noumeni insieme. Nel primo caso la loro causa, essendo la causa del tutto, non può avere, per definizione, un antecedente e corrisponde perciò al senso di causa prima — nel secondo caso i fatti stessi, non avendo, presi tutti nel loro complesso, nessuna causa formano, nella loro totalità, la vera causa prima, e la filosofia

che ha l'obbligo, anche per il Comte, di abbracciare tutti i fenomeni, è costretta così implicitamente ad ammettere la causa prima.

Mettete ora insieme la teleologia biologica e sociale di Comte, che ha poi la sua più ingenua espressione nella teoria del progresso, adattamento enciclopedista della Provvidenza cristiana, e l' impossibilità logica di sfuggire realmente alla causa prima e vi accorgerete che il Comte è uno degli esempi migliori del teologo *malgré lui*.

Certo l' essere un teologo non era molto lontano dalle ambizioni di Comte, visto che egli ha finito col farsi fondatore di una nuova religione. Ma la sua aspirazione costante fu quella di governare gli uomini: ricordiamoci ch' egli è andato alla scienza per trovare una politica. Un' altra delle sue immaginazioni fu dunque la creazione della sociologia, la quale, dopo tanto tempo che ha ricevuto da lui un nome, è ancora da creare. I sociologi oggi son considerati dai più come autori di una letteratura noiosa e di pessimo genere per quanto ce ne siano a centinaia e scrivano migliaia di libri e riempiano diecine di riviste. Ma la sociologia non può diventare mai

una scienza: i fatti sociali sono di una complessità così grande, sono così intrecciati e mescolati fra loro e così uniti e fusi coi fatti psicologici e biologici che non è da sperare di trarne fuori ciò che forma per il Comte l' essenziale di una scienza, cioè delle leggi. I fatti storici non si ripetono, essi sono per eccellenza i fatti individuali e parlare di leggi storiche, accoppiare cioè la varia concretezza coll' astratta generalità, è lo stesso che parlare, come nota argutamente il Croce, di monismo pluralistico o di quantità qualitativa.

Tant' è vero che « le cosiddette leggi sociologiche appaiono o empiriche osservazioni storiche o leggi spirituali, ossia giudizi nei quali si traducono i concetti delle attività spirituali; quando non sono addirittura vuote e indeterminate generalità come la legge dell' evoluzione. »

E anche quando si trovassero delle leggi sociologiche si tratterebbe di applicarle e lì sparirebbe l' unificazione tranquillatrice della scienza. Ammettiamo, ad esempio, che la teoria del Mosca e Pareto secondo la quale tutte le società sono rette da una minoranza o casta dominante (classe politica o *élite*) sia

una vera e propria legge sociologica. A che servirebbe nella pratica? Anche se tutti gli uomini s'inchinassero reverenti dinanzi a questa verità non cesserebbero però i conflitti tra le varie classi o tra i vari individui per appartenere alla casta dominatrice. Gli uomini, cioè, sarebbero unificati nella ragion pura ma continuerebbero a bisticciarsi e accapigliarsi nella ragion pratica.

Del resto quando il Comte è voluto passare dalla enunciazione delle idee alla realizzazione delle idee, si è dimostrato di una irrimediabile ingenuità. La sua *marotte* favorita per ciò che riguarda la vita sociale è, come tutti sanno, il dominio di una casta intellettuale. Questo ideale, ispirato dal ricordo del sacerdozio cattolico, e che fu caro, dopo il Comte, a Renan e anche a Nietzsche, rivela nel teorico del positivismo una grandissima lontananza dalla realtà. Soltanto degli ingenui idealisti, vissuti tra i libri e i sogni solitari, potevano vagheggiare una simile dominazione. Infatti gli intellettuali son sempre più scartati dalla classe dirigente. E la classe dirigente, almeno in questo, non ha torto. Infatti gli uomini di riflessione son

troppo amletici per riuscire nell' azione e troppo spesso il loro apriorismo razionalista e la loro dialettica simbolica li portano a dar di cozzo contro certi fatti elementari, contro certe leggi delle cose che son familiari agli uomini incolti, analfabeti, ma intuitivi ed attivi. Ora poi che l'analisi delle scienze facendo vedere la parte che in esse hanno la convenzione e l' invenzione, ha scemato un poco la venerazione superstiziosa per la scienza, una aristocrazia di sapienti alla Comte, di « preti della scienza », non solo sarebbe impraticabile ma è impensabile. Almeno che gli scienziati non seguano i fantastici consigli di Renan e non tengano occulti i loro potenti segreti onde spaventare e padroneggiare la turba degli uomini.

Ma il Comte non si curò neppure di pensare alla possibilità pratica di una tale aristocrazia. Tranquillamente egli la creò col sacerdozio positivista e se ne fece, senza ipocrisia di modestie ritrosette, il supremo pontefice. Giacchè per consolidar meglio la posizione dei suoi scienziati padroni, persuaso negli ultimi anni della immensa importanza del sentimento, pensò bene di creare un vero e pro-

prio culto. Ma il povero Comte, ingenuo fino nell'imitazione di quel grande capolavoro di finezza e di profondità ch' è la Chiesa cattolica, non pensò che le due condizioni necessarie di una religione sono l'affermazione dell'esistenza di qualcosa di misteriosamente superiore all'uomo e la manifestazione concreta e storica di questo potere superiore e misterioso.

Il cristiano, per esempio, per riferirci alla religione che il Comte ha più o meno coscientemente imitato, sente la presenza di qualcosa che lo trascende, ch' è insieme in lui e fuori di lui, e colla quale egli può arrivare a confondersi. E il cristiano crede che codesta esistenza superiore si è manifestata sulla terra in una forma concreta, come un fatto storico, avvenuto in tempi e in luoghi determinati, cioè coll' apparizione di Cristo, del figlio stesso d'Iddio, in Palestina. E crede anche che questa manifestazione sia stata provata da segni di *potenza*, cioè dai miracoli e dai prodigi compiuti da Cristo e dai suoi discepoli e dai suoi santi.

Tutto questo, com' è chiaro, manca alla religione positivista di Comte. L'umanità ch' è

il Dio di codesta gelida religione, non è qualcosa di superiore o di misterioso; è un concetto astratto e la sua realtà consiste nell'esser la somma di tanti individui simili a noi. E codesta divinità, essendo un'idea, non è qualcosa di vivente, di concreto, di attivo, di amante e presente com' è Gesù per i cristiani. Comte e i suoi amici, buoni ideologi da tavolino, non davano nè potevano dare nessuna idea di potere straordinario, nessun senso di una presenza oltreterrestre ed amica, nessuna sicurezza di una rivelazione sovrumana ed eterna. Gli uomini religiosi hanno bisogno di una mano divina che li tenga, di una luce che li abbarbagli o di una nebbia che li avvolga e il Comte non può loro offrire niente di simile.

Il suo misticismo da matematico innamorato non poteva attirare le folle e neppure le classi colte, le quali sono più affascinate dalle cappelle occultiste e teosofiche e la sua chiesa, per quanto abbia un tempio a Parigi e alcune propaggini in Inghilterra e nell' America del Sud, non si può chiamare davvero nè militante nè trionfante.

Il Comte è stato dunque un profeta fallito

e un pontefice abbandonato. E questo sarebbe poco male se fosse stato un gran filosofo. Ma noi abbiamo visto che le sue stesse concezioni dell' umanità e della scienza, cioè quelle che hanno più agito sulla cultura europea, sono delle sciocchezze circondate da illusioni e da inesattezze ed espresse in una prosa eterna e indigesta. Egli è stato, come ho detto fin dal principio, un messia, ma non ha portato al mondo la Buona Novella. Il suo vangelo è diventato soltanto il vangelo della piccola borghesia semicolta e semiumanitaria. Predicato in Francia, i suoi migliori discepoli si ritrovano nei romanzi di un grande francese, in Gustavo Flaubert. Sono, per chi non lo sapesse, i signori Homais, Bouvard e Pecuchet.

V

HERBERT SPENCER

Dichiaro, per conto mio, di deplorare sinceramente la fretta colla quale il signor Prichard, intraprenditore inglese di ferrovie, presentò alla commissione parlamentare i suoi piani della linea Northampton-Worcester. Lo deploro prima di tutto per il signor Prichard il quale, per la negata autorizzazione, si lasciò sfuggire un ottimo affare, ma lo deploro, soprattutto, perchè il signor Herbert Spencer, impiegato ai comandi del signor Prichard, dovette, per la mala riuscita di codesto affare, ritirarsi definitivamente dalla sua onorevole carriera d'ingegnere ferroviario.

A codesta epoca, intorno al 1848, Herbert Spencer aveva già raggiunto, in due volte, un brillante stato di servizio. Nel 1837 egli era entrato nella stimabile compagnia ferroviaria di Carlo Fox e nello stesso anno egli era destinato alla misurazione delle subcostruzioni della via di Chalkfarm, nel maggio

1838, a Wembly, era stato verificatore dei conti degli accollatari, e nel settembre dello stesso anno era stato promosso disegnatore a Worcester, sulla linea Gloucester-Birmingham. Ma lo attendevano più alti destini. Il marzo 1840 lo aveva visto segretario dell'ingegnere capo Moorsom, a Powick, e in codesta qualità aveva costruito un ponte a Bromsgrove e aveva provato delle locomotive americane. Il 26 aprile 1841 egli uscì dalla compagnia Fox e la noia della disoccupazione lo spinse forse a scrivere, nel 1842 le sue *Letters on the proper sphere of Government*. L' ingegnere licenziato diveniva filosofo. Ma il traviamento non era stato duraturo. Nel 1844, dietro invito dell' ingegnere Hughes, rientrò in una società ferroviaria e lo stesso anno lavorò alacremente sul tronco Stourbridge-Wolverhampton. Nel 1845 va a Londra per gli affari della Compagnia, ma nell'agosto dell'anno stesso si guasta coi suoi superiori ed entra al servizio di Prichard. Ma questi, come ho detto, per aver presentato dei progetti troppo affrettati si trova in crisi e Spencer viene definitivamente licenziato. Più tardi, nel 1859, lo Spencer cercò di rendersi utile all' Inghilterra in modo più con-

forme alle sue attitudini. Cercò un impiego alla Compagnia delle Indie, chiese un posto di ricevitore del registro, domandò di esser nominato direttore di una prigione, ma non riuscì ad ottenere il più piccolo cantuccio retribuito e l'anno dopo, nel 1860, lo Spencer, ormai perduto per sempre per le ferrovie e le amministrazioni, pubblicava il prospetto del corso della *Synthetic Philosophy*. L'ingegnere senza lavoro si vendicava del mondo minacciando un sistema.

Egli avrebbe potuto, forse, consolarsi in altre maniere. Avrebbe potuto emigrare negli Stati Uniti, avrebbe potuto cercare un ufficio in qualche officina, sarebbe potuto tornare a dar lezioni di matematica come nella sua prima giovinezza, avrebbe potuto, nella peggiore ipotesi, sposare una moglie ricca. Invece, trascinato non so da quali inopportuni suggerimenti, egli volle esser filosofo, volle essere il pronipote di Aristotele e il figlio di Comte, largire anche lui agli uomini la sintesi del mondo visibile e invisibile.

E la minaccia fu seguita, a poco a poco, dall'esecuzione. Ma Spencer, diventando filosofo, non poteva strappare dal suo spirito que-

gli istinti primordiali che avevano diretto la sua attività adolescente alla matematica e alla fisica. Poteva acquistare qualche stigmata del morbo filosofico, qualche stortura professionale, ma non poteva perdere quelle che aveva ed è per questo che la filosofia spenceriana si presenta a noi, innegabilmente, come l'opera paziente e faticosa di un *meccanico disoccupato*.

Qualcuno — lo so bene — avrà la tentazione a questo punto di non leggere più innanzi. Ma io sono obbligato a mantenere la frase, e anche la parola. Giacchè fin qui sono stato molto gentile collo Spencer chiamandolo ingegnere. In realtà Spencer non aveva nessun diritto a esser chiamato con questo titolo, così elegante ed ironico insieme. Egli non aveva fatto studi regolari di nessun genere e la sua cultura matematica e fisica era molto inferiore a quella di un nostro ingegnere. Ma in quei tempi di grandi costruzioni ferroviarie anche un buon agrimensore poteva rendere degli eccellenti servigi ed aver diritto al titolo di ingegnere, e Spencer stesso, nella sua *Autobiography*, lo riconosce. Ma parlandoci schietti egli non era niente più di un bravo meccanico. Si debbono a lui, anzi, alcune piccole invenzioni meccaniche, che non

hanno avuto fortuna, fra le altre un velocimetro e una sedia speciale per malati.

Ma non è per questo ch' io insisto sulla qualità di meccanico di Herbert Spencer. Io non ho del resto nessuna seria ragione per non chiamarlo ingegnere disoccupato. Quello che a me importa sono i caratteri mentali che presuppongono codeste professioni, caratteri che si sono poi infiltrati nella sua filosofia.

Le idee che risveglia un buon meccanico sono, infatti, soprattutto due: semplicismo e praticità. Un buon meccanico cerca sempre di ottenere i massimi effetti coi minimi mezzi; ama gli ordigni semplici e le formule chiare; e la sua attività è tutta rivolta non a speculazioni o a dispute ma a ricercare i modi per fare a meno di un ingranaggio, per diminuire gli attriti, per costringere le forze naturali a dare il massimo di rendimento. Queste qualità meccaniche appaiono ben chiare nello Spencer fin dai primi anni.

Le sue simpatie intellettuali maggiori sono infatti per le scienze esatte nella conoscenza e per il non intervento nella vita. Fornito di poca memoria, non adatto allo studio delle lettere, della storia e delle lingue, privo del

senso della tradizione e della diversità, esso fu portato fin da ragazzo alla matematica e alla fisica e fino alla morte serbò di codesti studi la tendenza alla semplificazione, alla generalizzazione, all' unità. La sua tendenza a ritrovare una causa semplice e unica per tutti i fatti — comune, del resto, con quasi tutti i filosofi — e soprattutto la sua inclinazione a tener conto soltanto della quantità, cioè piuttosto del numero delle variazioni che del loro carattere di variazione, lo condussero alla sistemazione evoluzionista, nella quale il semplicismo monista e quantitativo dei nostri tempi ha trovato il suo più elefantesco manifesto.

Ma se nella sintesi del conoscibile viene fuori soprattutto il semplicista, nella metafisica e nella morale appare piuttosto il *practical man*. Fra le ragioni dell' inconoscibile, ad esempio, c' è anche quella di toglier di mezzo le dispute teologiche o scientifico-religiose, che fanno perder tanto tempo agli inglesi, e, apparentemente, con tanto poco frutto.

La famiglia dello Spencer era una specie di museo religioso: c'erano, tra vivi e morti, degli ugonotti, degli ussiti, dei metodisti e

degli anglicani. Il padre di Herbert era quacchero, sua madre metodista, uno zio anglicano e un altro zio seguace della setta ascetica di Cambridge. Egli aveva dovuto assistere a funzioni religiose diverse, a dispute teologiche in tutte le musiche, e perciò dovette pensare che sarebbe stata una bella impresa far sì che non si perdesse tanto tempo in discussioni di codesto genere, che si riferiscono a cose che non si posson provare e che non servono a niente per gli interessi terreni. Egli non poteva negare d'un tratto, in un paese come l'Inghilterra, il mondo del divino, ma, da uomo pratico, cercò almeno di metterlo in disparte, di far sì che non se ne potesse più parlare, ma che tutti fossero d'accordo almeno nello affermare che esiste. Il suo agnosticismo fu così una delle manifestazioni del suo praticismo.

Ma questo, forse, si rileva ancora meglio nelle sue idee sociali. Le sue idee sociali, veramente, si riducono a una: l' individualismo. In altre parole, assenza d' intervento dell'autorità sociale negli affari umani: cioè liberismo in economia, cartismo e semianarchismo in politica, avversione alle leggi contro natura cioè

agli attriti fra le cose e la volontà umana. Lo Spencer, redattore capo del liberista *Economist*, segretario di una sezione della lega cartista, antisocialista deciso, ha conservato tutta la vita il suo odio per le leggi che vengono dalla collettività, cioè per tutte le limitazioni dell' attività individuale, la quale, essendo determinata dall' interesse proprio, è più adatta a trar partito delle cose. Egli credeva, inoltre, che le leggi naturali fossero inimitabili e, in fondo, ottime; e perciò aveva in gran sospetto le leggi umane, le quali vorrebbero modificare la natura. Non voleva, da esperto meccanico, che succedessero elisioni di forze o attriti tra le leggi naturali e le leggi sociali, tra le cose del mondo e la volontà dell' uomo. Vedremo dopo quanto questo individualismo sia più apparente che reale e come questa concezione troppo ottimista della natura si accompagni con un'idea troppo pessimista della potenza umana, ma intanto è innegabile l'intenzione antilegislativa e antistatale della mente spenceriana, ispirata, in questa come in altre questioni, da preoccupazioni pratiche di una praticità, aggiungiamo però, di vista corta.

Tali eran dunque i fondi spirituali che l'ex-ingegnere Spencer apportava alla filosofia. L' Inghilterra e l'America, paesi dove i meccanici e i pratici fanno buona fortuna, resero fruttifera la sua *filosofia di meccanico disoccupato* e fino agli ultimi anni egli preferì disegnare dei piani di volumi e degli schemi di teorie piuttosto che tracciati di linee ferroviarie. Egli visse così una vita calma e tranquilla, un po' rattristata dalle malattie nervose e dall' assenza dell'elemento femminino, un po' rallegrata dalle conversazioni, dai viaggi e dagli *sports*. Per lunghissimi anni questo onesto celibe non fu preoccupato che da tre cose: dallo stato della sua salute, dalla pesca e dalla filosofia sintetica. La sua salute resistè fino a ottantadue anni, e la sua pesca non fu disgraziata, soprattutto in Iscozia, dove trovò in grande abbondanza le trote di acqua corrente. Quanto alla filosofia la sua soddisfazione non fu minore e forse credette, come tanti altri produttori e venditori di sistemi, di aver scritto l'ultimo capitolo della storia della filosofia.

Io cercherò, ora, di persuadere me stesso e gli altri quanto poco ultima e quanto poco

13

filosofia fosse la sua voluminosa e pretenziosa sintesi.

II.

Il più alto dovere dell'ottimo meccanico è quello di far sì che tutte le parti e particelle delle sue macchine vadano d'accordo. Egli deve badare che tutti i pezzi combacino insieme esattamente; che gli ingranaggi siano perfetti; che i movimenti siano armonici e regolari. È necessario ch'egli ottenga la massima coordinazione tra gli elementi e i moti degli elementi. Non faccia il meccanico colui che non sa conciliare!

Non accuserò lo Spencer di essersi sottratto a questo sacro dovere. Anche quando s'è fatto filosofo ha serbato intatto il suo amore delle armonie. Tutta la sua vita teorica è una storia di arbitrati e di transazioni: conciliazioni tra la scienza e la religione, fra l'esterno e l'interno, tra l'idealismo e il realismo o tra Locke e Kant, tra la morale e la vita, tra Bentham e Humboldt, tra l'individuo e la società.

Sembrava che avesse orrore dell'antitesi, del

contrasto, della discordia. Quando due cose o due teorie si levavano di fronte e sembravano irriducibili, appariva lo Spencer colla sua larga faccia di *maître d'hôtel*, si sedeva come arbitro e cercava premurosamente un filo, una passerella, un ponte, una parola, una formula per riunire gli opposti. Qualche volta il filo si rompeva, il ponte cedeva, la parola era equivoca, la formula insignificante, ma Spencer non si accorgeva di nulla e continuava nella sua opera di accordatore con tutta l'eroica tranquillità degli sciocchi.

Il suo metodo consisteva di solito nel mettere framezzo ai due termini delle antitesi un *tertium quid* bifronte che mostrasse sulle due faccie un indulgente sorriso di approvazione. Tali furono, ad esempio, l'inconoscibile fra la scienza e la religione e l'eredità dell'*a priori* fra l'empirismo e il criticismo.

L'inconoscibile si voltava a destra e diceva ai credenti in aria confidenziale : Amici miei, avete ragione, c' è un mistero nel mondo e questo mistero è in me — si voltava a sinistra e diceva agli scienziati : Cari ragazzi, non avete torto neppur voialtri quando dite che non si può conoscere che fenomeni e che l'al

di là è un impenetrabile mistero di cui non giova occuparsi.

La stessa politica seguiva l'eredità tra Kant e Locke sussurrando al primo: l'*a priori* esiste, ci sono delle categorie che portiamo in noi stessi nascendo — e mormorando al secondo: queste categorie sono innate per noi ma però non lo furono per i nostri antichissimi progenitori che le trassero dall'esperienza.

Questo metodo, pare a me, può essere eccellente quando si tratti di portare la pace agli spiriti stanchi di secolari litigi e pronti perciò a rinunciare a ogni analisi pur di riposare il capo sopra il guanciale del compromesso ma è di una dabbenaggine insulsa di fronte a chi vuol vedere in faccia le questioni senza paure e senza stanchezze. Infatti esso consiste nell' immaginare qualcosa che non esiste o non si capisce e nel metterla in mezzo, colle due mani distese, per legare due tesi contraddittorie ad uno stesso circuito di verità. Ma ciò che non esiste o non significa nulla non può essere un laccio potente: i fantasmi non possono unire colle loro mani di ombra i corpi di carne e d'ossa.

Ho già fatto, a proposito di Kant, la cri-

tica dell'inconoscibile e non voglio ripeterla. Si potrebbe, sottilizzando, trovare qualche differenza tra il noumeno e l' inconoscibile ma le differenze non son tante nè così grandi da sommergere il fondo comune e la comune e fondamentale antitesi, l' affermazione di un mondo di cui si dichiara conoscere l' esistenza e le manifestazioni ma che si pretende assolutamente e indefinibilmente inconoscibile.

Le cose, dice Spencer, sono manifestazioni dell'inconoscibile incondizionato. Ma la conoscenza di una cosa equivale precisamente a sapere le sue qualità, cioè i suoi effetti, il suo modo di agire e di comportarsi. Conoscere una cosa significa prevedere ciò che essa farà. Ora se il conoscibile è l' insieme delle manifestazioni dell'inconoscibile, se è l'insieme dei suoi effetti, dei suoi prodotti, ne viene di conseguenza o che noi conosciamo l' inconoscibile o che non conosciamo neppure il conoscibile. O l'inconoscibile fa parte del conoscibile o il conoscibile fa parte dell' inconoscibile.

Queste deduzioni non son fatte certo per consolare quei dabben uomini i quali vedevano nell'agnosticismo il solo mezzo per im-

pedire ogni colluttazione tra la religione e la scienza. Anche molti di costoro si sono avvisti che codesta conciliazione si riduceva in fondo a una esortazione al silenzio. Lo Spencer proibiva ai teologi ed ai metafisici di parlare di certe questioni e con un traslato molto comune chiamava pace il silenzio, giacchè è impossibile ogni disputa su cose di cui si conviene di non parlar mai. In codesto modo il mutismo diventa la massima virtù filosofica.

Ma se anche l'inconoscibile fosse qualcosa di possibile e di concepibile lo Spencer non potrebbe vantarsi di aver messo l'accordo tra la scienza e la religione. La ragione è semplicissima: Spencer non sapeva cosa fosse la religione. Per lui essa non era altro che una teoria del mondo, una cosmogonia, una filosofia: « leaving out the accompanying moral code, which is in all cases a supplementary growth, a religious creed is definable as an *a priori* theory of the Universe. » (1)

In tutta la religione ebraica e cristiana egli non vede dunque che i primi versetti del *Genesi*. Tutto il resto — morale, rivelazione,

---

(1) *First Principles*, § 14.

amore, sentimento — non esiste o non è che un supplemento, una *quantité negligeable.*

Questa concezione così angustamente intellettualista dimostra come il vecchio meccanico evoluzionista non sia mai stato religioso, come non abbia mai provato quel senso di una presenza superiore, invisibile ma certa; quel sentimento di accordo coll' universo e di sicurezza indicibile; quella certezza del meraviglioso, dello straordinario; quella fede nella realtà di un mondo più grande e vero del mondo attuale; quell' eccitamento a una vita più pura, più seria, più in « alto stile », che costituisce lo spirito religioso. Le religioni sono dei « moduli » di vita grande e felice; delle officine di forza morale; delle armature dogmatiche, ma variabili, di un particolare tipo di vita. Possono contenere anche delle metafisiche ma le metafisiche sono tra quelle cose che le rendono diverse fra loro, non sono il nucleo, il fuoco, il centro che dà loro la vita e l'efficacia. Sotto diversi nomi, con diverse cosmogonie, con riti e dogmi diversi ci possono essere delle anime religiose equivalenti. Tutto può essere vissuto religiosamente: anche la vita della carne. La sensualità be-

stiale di Rabelais ha dei riflessi mistici perchè è spinta al massimo della sua possibilità e la sensualità morale di Tolstoi, di colui che Merejkowski chiama il santificatore della carne, è giunta fino al misticismo dell'amore. Ogni passione, ogni idea, ogni credenza può giungere allo stadio religioso. La religione non è qualcosa a parte accanto alle altre cose ; è un grado dello spirito umano, una temperatura più alta alla quale tutto può fondere — la sfera del fuoco di Dante e di Pascal.

Ogni religione è dunque il rivestimento formale di una più grande e degna vita. Le cosmogonie ch'esse implicano (quando pure ne contengano, perchè di alcune, come il Buddhismo, si può dire che ne mancano e il Cristianesimo ha tolta la sua al Giudaismo) non sono che espressioni transitorie di un insieme di sensazioni e di sentimenti che sono di tutte e di tutti i tempi.

Essere religiosi significa riconoscere una potenza superiore alla quale vogliamo riunirci, e non significa aver delle idee astratte sulla costituzione dell' universo. Per conciliare la scienza e la religione bisognerebbe dunque mostrare l' identità tra i sentimenti

di pace e di forza che formano la viva carne e il vivo sangue della religione e quegli altri sentimenti che movono e reggono lo scienziato.

La conciliazione di Spencer è, tutt'al più, tra la metafisica e la scienza ma siccome la metafisica è una scienza in formazione e la scienza implica una metafisica l'accordo non è difficile e in realtà non accorda nulla.

E questa conciliazione è tanto più sospetta in quanto è stata fatta ricorrendo ai massimi astratti. L'accordo, afferma Spencer, starà nella verità più astratta dell' una e dell' altra (*First Principles*, § 7) e si sa che la conciliazione per mezzo dei concetti generalissimi è di una pericolosa facilità. Basta allargare il senso di una parola fino a farci rientrare anche il suo contrario e l'accordo, per chi non ci bada, è fatto. Lo Spencer ha preso la parola mistero e ci ha fatto entrare tanto la credenza degli uomini religiosi in un mondo spirituale come l' insieme dei termini inconcepibili della metafisica scientifica. Ma non s' è accorto che per il credente il mondo divino non è nel vero senso un mistero ma ch' è, anzi, la vera realtà di cui è certo più che di quella mate-

riale — e non ha visto che le idee ultime della scienza (Forza, Tempo, ecc.) sono inconcepibili e misteriose quando si cerchino delle definizioni dogmatiche ma sono chiarissime quando sono interpretate pragmatisticamente, cioè come nomi di certe classi di fatti avvenuti o previsti. Il concetto di materia è misterioso quando si vuol darne una definizione essenziale quando si vuol riportare a qualche altro concetto più vasto, ma è chiarissimo quando si chiami materia tutto ciò che io prevedo opporrà resistenza a certi miei movimenti.

Lo Spencer, insomma, non ha conciliato nulla, e il suo inconoscibile, prodotto dall'ingenuo bisogno animistico di supporre qualcosa di fisso e di permanente sotto il fluire dei fenomeni, e di cui essi sarebbero gli effetti e i prodotti, non vale niente più del suo maggior fratello, il noumeno. Il Kant aveva la scusa di saper bene ciò che voleva salvare, cioè la morale, ma lo Spencer ha l'aggravante di non avere idea di ciò che voleva conciliare, cioè della religione. Il borghese e il meccanico non hanno vinto la partita ma il primo meritava la sconfitta meno del se-

condo. Spencer, che non ha mai voluto leggere la *Critica della Ragion Pura*, poteva imparar qualcosa perfino da Kant!

III.

Ma lasciamo stare, una buona volta, e il Noumeno e l' Inconoscibile. La gloria di Herbert Spencer non sta certo nell' aver dato un nome nuovo a un fantasma ormai famigliare ai pensatori in imbarazzo. Per quanto egli sia stato l'inventore del « realismo trasfigurato » e il primo importatore dell'oscura nozione di eredità nella teoria della conoscenza la sua ambizione maggiore non era certo quella di portare nuove luci nelle tenebre antiche delle questioni prime.

Egli voleva essere piuttosto l' uomo del concreto, il filosofo della natura, lo scopritore della gran legge delle cose. E tale egli fu o fu creduto.

Una volta messo a posto l' Inconoscibile egli non si occupò che del conoscibile e il resultato delle sue ricerche tutti lo sanno: l' Evoluzione.

L'idea d'evoluzione esisteva avanti Spencer

come l'acqua di catrame esisteva innanzi a Berkeley. Ma il merito dell' uno e dell' altro fu di rendere universale e popolare quello ch' era fino allora nascosto e poco noto. Nei presocratici si trovano già delle intuizioni evoluzioniste abbastanza esplicite e ciò dimostra come l'evoluzione non sia, come credeva lo Spencer, il portato della maturità dello spirito umano, ma piuttosto una delle più naturali concezioni che gli uomini si fanno dell'attività del mondo. Ma codeste intuizioni non erano mai state applicate di proposito a dominî particolari, non erano state consacrate in qualche enunciato abbastanza oscuro e abbastanza complesso da sembrare importante.

Lo Spencer filosofò in un tempo in cui si cominciava a fare la prima cosa e fece per conto suo la seconda. La prima idea non l'ebbe probabilmente nè dai naturalisti greci nè da quelli francesi più vicini a lui, ma dall'economia politica. Da questa imparò che quello che caratterizza il progresso è la *divisione del lavoro.* Si provò a vedere se questo era vero anche in biologia e le teorie embriologiche del Von Baer lo incoraggiarono e lo persuasero. L' economia e la biologia

erano abbastanza diverse fra loro per indurre lo Spencer a proseguire le sue estensioni e le sue generalizzazioni e nei *Principles of Psychology* (1855) tentò di spiegare con l'idea di sviluppo e di differenziazione la vita dello spirito.

L'esser venuto a queste idee prima del gran libro del Darwin (1859) fu sempre per lui un gran titolo di gloria e si può insinuare facilmente che il successo di quello che fu detto darwinismo non gli fece troppo piacere. C'era infatti una bella diversità tra la tenacia modesta del Darwin il quale, come un Dio, aspettava tranquillamente i resultati di esperienze che dovevano durare lunghi anni e la temeraria agilità colla quale lo Spencer si gettava addosso a un piccolo fatto per trarne un filo da cucire tutto il mondo.

Lo Spencer, dunque, non si può chiamare che ironicamente lo scienziato dell'evoluzione ma si può chiamarlo sinceramente il filosofo dell'evoluzione. Questa fortunata parola deve ai suoi sforzi di aver detronizzato le « *revolutions* » del secolo XVIII, l' *Entwickelung* dei metafisici tedeschi e il Progresso degli ideologici e idealisti della prima metà del secolo

XIX; deve a lui di esser apparsa lo specifico infallibile delle questioni difficili, la miracolosa acqua di catrame per tutti i malanni della mente. Spencer ebbe la potenza di farne il modulo obbligato di tutte le ricerche storiche; il motivo permanente di tutte le teorie naturalistiche; il *mot de la fin* di tutte le fedi e di tutte le filosofie.

Cos' è mai dunque questa legge luminosa e meravigliosa il cui fascino dura ancora in tutta la cultura della razza bianca? Tutti sanno, grazie ai manualetti dei neofiti, quale sia la forma che Spencer ha dato a questa vecchia concezione. Per lui tutto l'universo si spiega col passaggio dall'omogeneo all'eterogeneo (evoluzione) e col ritorno dell'eterogeneo all'omogeneo (dissoluzione). « L'evoluzione è un' integrazione di materia — riporto anch' io il celebre enunciato — accompagnata da una dissipazione di movimento durante la quale la materia passa da una omogeneità indefinita, incoerente, a una eterogeneità definita, coerente e durante la quale il movimento contenuto subisce una trasformazione parallela » La dissoluzione, naturalmente, è il contrario: è assorbimento di moto e dissipazione

di materia che conduce dall' eterogeneità alla omogeneità. (1)

Teniamoci, per un momento, all' evoluzione. Essa significa, dunque, passaggio dall'omogeneo all' eterogeneo, dall' indefinito al definito, dalla confusione all'ordine. Omogeneo non significa altro che identico, eguale a sè stesso, senza diversità ed eterogeneo ciò ch' è separato, differente, vario. Noi possiamo dunque tradurre in linguaggio logico l'omogeneo e chiamarlo generale o, meglio ancora, universale e far lo stesso coll' eterogeneo e chiamarlo particolare.

C' è, dunque, una cosa sola, unica, indefinita, e ci sono delle cose molteplici, diverse, definite. La legge spenceriana ci dice che questa cosa sola diventa queste cose molteplici, cioè che il mondo è il passaggio dall' universale al particolare, dall' unico al diverso. Quando una cosa eguale diviene più

---

(1) Ecco il testo preciso: « Evolution is an integration of matter and concomitant dissipation of motion; during which the matter passes from an indefinite, incoherent homogeneity to a definite, coherent heterogeneity; and during which the retained motion undergoes a parallel transformation. » (*First Principles*, ch. XVII, § 145).

cose diverse abbiamo l'evoluzione; quando più cose diverse si fondono in una cosa sola abbiamo la dissoluzione. Il mondo, cioè, va dall' unico al diverso e dal diverso all'unico. E tutto ciò cosa vuol dire? Vuol dire che ci sono delle cose eguali e delle cose diseguali, e che le cose diseguali divengono eguali e le cose eguali divengono diseguali.

Questa è la grande, la profonda, la meravigliosa scoperta di Herbert Spencer!

La formula che ho riportata, malgrado le sue grosse parole d' integrazione e dissipazione, non contraddice per nulla a questa umile interpretazione. Concentrare, integrare significa formare molte combinazioni cioè complicare, diversificare — spender moto significa agire, cioè cambiare, diversificare. Vale a dire che integrazione di materia e dissipazione di moto non significano altro che produzione di differenze — come la dissipazione di materia (cioè sparizione degli aggregati diversi) e l'assorbimento del moto (cioè la quiete) significano avviamento all'unicità. Sia parlando il linguaggio logico sia il linguaggio fisico non si può trovar altro sotto la celebre formula.

Questa rivelazione, sinceramente, è troppo

piccola cosa. Che ci fossero cose eguali e cose diverse e che le prime divenissero diverse e le seconde eguali si sapeva così bene da tutti che i filosofi non si erano quasi mai curati di dirlo. Ma ci sarebbe stato qualcosa da fare di nuovo: spiegare come avviene questo passaggio dall'omogeneo all'eterogeneo e dall' eterogeneo all'omogeneo. Ma questo, nè Spencer nè altri l' ha fatto ed è impossibile farlo. Si può dire che una tal cosa che sembrava omogenea diviene, separata od avvicinata da altre cose, un insieme di cose diverse; si può descrivere come una collezione di cose diverse si fonda, per l' influenza di qualche altra cosa, in una cosa unica e identica ma è impossibile stabilire una legge di tutti questi passaggi e mutamenti la quale sia universale, cioè valida per tutti i casi, e nello stesso tempo abbastanza specifica per non riuscire, come quella di Spencer, un semplice *truism*.

Il sorgere del nuovo, del diverso, apparirà sempre come qualcosa di prodigioso e di misterioso. Noi non vediamo che contatti e distacchi di cose, e a questi avvicinamenti e a queste separazioni vediamo succedere dei cambia-

menti. Di questi cambiamenti non ci possiamo rendere, metafisicamente parlando, ragione, perchè sono i fatti ultimi, sui quali bisogna costruire senza domandare stupidamente cosa ci sia al di là, e ogni tentativo di rivelare il segreto di queste trasformazioni o è un salto nel mondo dell' immaginario e dell' inconcepibile oppure si riduce, come nel caso di Spencer, all' ingenua affermazione che succedono queste trasformazioni.

Questo fa sì che la teoria evoluzionista non è molto più scientifica, se ben si guarda, di quella creazionista. La causa è un antecedente simile a quelli di altri effetti simili e niente di più. L'abisso tra un certo stato di un oggetto e quello che gli succede resta sempre buio. L' ipotesi creazionista salta in una sola volta quest'abisso. Immagina un grande antecedente: Dio, che ha un grande susseguente: il mondo. L' ipotesi evoluzionista invece è più lenta ed ipocrita, e immagina un' infinità di gradi, di successioni, di antecedenti e di effetti per spiegare il sorgere delle cose. Il miracolo, se vogliamo chiamare così quello a cui non c' è risposta, esiste in tutte e due le teorie: ma la creazione ci dà il miracolo

tutto ad un tratto, con una messa in scena più grandiosa e più poetica, mentre l'evoluzione ci dà il miracolo a poco a poco, timidamente, di soppiatto, il miracolo in pillole.

La difficoltà che Spencer avrebbe dovuto superare era molto più grave di quella che si presenta a colui che vuol spiegare la produzione di eterogenei nuovi quando già ne esistono altri. Infatti lo Spencer deve risalire, logicamente, al primitivo ed universale omogeneo dal quale deve uscire tutto l' enorme esercito di eterogenei che compone il nostro universo. Spiegare come quest' unico omogeneo si sia differenziato quando non esisteva che lui può essere un *tour de force* di alta scuola hegeliana ma non è possibile per chi crede che non basta mettere insieme un certo numero di parole colle iniziali maiuscole per contentare tutti i cervelli.

O tutto era omogeneo in principio e allora non si capisce come una parte di questo omogeneo sia cambiato, dal momento che non poteva essere influenzato che da parti identiche ad esso; oppure c' era qualcosa di eterogeneo fin dal principio e allora non è vero

che tutti gli eterogenei provengano dall'omogeneo e resta da spiegare l'origine di questo eterogeneo primitivo.

L' instabilità dell'omogeneo di cui parla così spesso Spencer non si comprende che quando si ammettano fin dal principio delle manifestazioni diverse della forza inconoscibile; cioè si comprende come dall'omogeneo venga l' eterogeneo soltanto quando si creda che qualcosa d'eterogeneo esisteva anche prima: « the several parts of any homogeneous aggregation are necessarily exposed to *different forces that differ either in kind* or amount and being exposed to different forces they are of necessity differently modified » (*First Principles*, § 149). Cominciando coll'affermare l'esistenza di quella diversità di cui si vuol spiegare l'origine è facile arrivare allo scopo.

Qual' è dunque la ragione della fortuna della teoria spenceriana, visto quanto sia basso il suo valore speculativo? È facile indovinarlo: è una ragione religiosa. Gli uomini hanno bisogno di certe concezioni teologiche e quelli che lasciano le antiche si gettano con

tanta maggiore avidità sulle nuove. L'evoluzione può servire, in qualche modo, come sostituto d'Iddio e tanto è bastato per renderla così cara agli uomini colti e semicolti che non avevano più il coraggio di chiamarlo col suo antico nome.

Abbiamo visto come l' Evoluzione appaia la legge misteriosa che governa tutte le cose, — come, divenuta quasi un' ente personale, faccia le funzioni di causa universale di tutto ciò che accade e come lo Spencer le abbia dato fra i suoi uffici anche quello di portare l'ordine e la coerenza nel mondo confuso e incoerente. Essa è dunque la creatrice e l'ordinatrice — qualcosa di prossimo al *Nous* dei presocratici o al saggio *Logos* degli alessandrini. Ce n'era già abbastanza per prendere il posto d'Iddio, ma lo Spencer v' aggiunse anche l' ultimo dono e la riavvicinò alla Provvidenza cristiana, dandole per missione di portare la perfezione e la felicità nel mondo. Esaminando i vari caratteri dell'Evoluzione, scrive egli, noi troviamo « a warrant for the belief that Evolution can end only in the greatest perfection and the most complete happiness. »

(*First Principles*, § 176). Il ritorno al paradiso terrestre, l'avvento del regno d' Iddio!

Questo profumo teologico, non sospettato dai naturalisti irreligiosi e la comodità didattica dello schema evoluzionista son le sole cause che hanno fatto di un *truism* espresso male una delle fedi più vivaci e operanti del tempo dei nostri padri.

V.

Herbert Spencer fu chiamato molte volte l'« Aristotele dei tempi moderni. » In lui non c' era soltanto, infatti, un meccanico e un metafisico ma anche un biologo, uno psicologo, un sociologo, un politico, un moralista e tutte codeste sue incarnazioni ebbero gloria e fortuna.

Io mi permetto però di non occuparmi affatto della sua biologia e della sua psicologia. So benissimo che i *Principles of Biology* sono uno dei più suggestivi e dei meglio costrutti fra i suoi libri e che in essi dette ordine e corpo per la prima volta a teorie e ipotesi che si trovavano sparse e monche nella scienza di quei tempi. Ma quello che c' è di

nuovo in quel libro è la parte speculativa, ch'è passata, e l'organamento, che ha dei meriti didattici ma che non può sostituire da solo il valore filosofico.

I suoi *Principles of Psychology* hanno un interesse storico come documento della evoluzione delle idee evoluzioniste, ma al di fuori dell'idea centrale del passaggio dal semplice al complesso messa come armatura di tutta la vita spirituale non c'è nessuna veduta particolare che sia rimasta vittoriosa fino ad ora.

Lo Spencer, è vero, teneva molto a quella sua idea dell'intelligenza come prodotto dell'adattamento dell'interno all'esterno; ma quando si è detto che la « conformity of the inner to the outer order is that in which intelligence consists, » (1) non siamo molto innanzi giacchè si tratta di sapere in che cosa questa *conformity* consista e in che modo ne possiamo giudicare noi, che non conosciamo altro che l'*inner*. Questa conformità vuol dire copia, vuol dire previsione esatta, vuol dire possibilità di azione? Chi ne sa nulla? Anche

---

(1) *Principles of Psychology*. London, Williams and Norgate, 1870 — 2. ediz., vol. I, pag. 410.

la sua famosa tesi dell' origine sperimentale dell'*a priori* è abbastanza enigmatica. La conoscenza, egli afferma, si forma a poco a poco con l'adattamento dello spirito alle cose. Questo adattamento produce certe abitudini che si trasmettono coll' eredità e finiscono col rendere *a priori* delle categorie che nei primi individui furono empiriche. La spiegazione è ingegnosa ma non persuasiva perchè fa pensare a due questioni difficilmente solubili: prima di tutto in che modo misterioso l' oggetto, supposto eterogeneo al soggetto, dia la prima volta queste forme della conoscenza; e in secondo luogo come sia possibile la trasmissione ereditaria delle esperienze accumulate, quando l'eredità resta uno dei fatti più oscuri anche quando si tratta soltanto di eredità anatomica e fisiologica.

Queste teorie, che hanno avuta la loro mezz'ora di gloria e di adorazione, non sono abbastanza importanti da meritare che ci si fermi a sezionarle come invece bisognerebbe fare, anche per riguardo all' influenza pratica che hanno avuta, delle sue vedute sociali e morali. Non intendo parlare naturalmente della sua sociologia organicista, imbastita troppo in fretta

dietro le lusinghe di esteriori analogie, ma di quell' insieme di opinioni sui rapporti tra l' uomo e la società che costituiscono quello che s'è chiamato l'individualismo spenceriano.

Queste opinioni sono ancora abbastanza popolari e non c'è bisogno di riferirle: tutti conoscono le sue teorie sulla funzione sociale dell'egoismo, sui mali dello stato e sulla convenienza che c'è a far coincidere la morale colle esigenze delle leggi della natura. Ma non tutti si sono accorti come queste opinioni o teorie sono, se non il contrario, almeno qualcosa di ben diverso dall' individualismo. Già la mente di Spencer non poteva essere orientata sinceramente verso la vera autonomia dell' individuo, cioè di quello ch'è diverso e personale. Come tutti i filosofi egli è mosso da istinti monistici, e l'evoluzione gli serve per dimostrare l' identità primitiva di tutte le cose, e per provare come cresce, col procedere di essa, la dipendenza fra tutte le cose (1).

(1) « From the lowest living forms upwards, the degree of development is marked by the degree in which the several parts constitute a *cooperative assemblage* ». (*First Principles*, ch. XIV, § 115).

Egli ha combattuto lo stato, è vero, ma l'ha combattuto sopratutto in quanto *funziona male* non in quanto è una limitazione di libertà anche quando funziona bene, anzi più grande ancora quando funziona bene. Egli ha combattuto lo stato ma non ha combattuto nè la società in genere nè i vari gruppi umani, nè tutte le altre forme di schiavitù collettiva, conscia ed inconscia, di cui tutti siamo più o meno vittime.

Ha giustificato l'egoismo ma in quanto serve di stimolo all'azione che poi, coordinata dalla società e rivolta a beneficio degli altri per mezzo dei sentimenti ego altruistici, contribuisce al benessere massimo del massimo numero.

Il suo individualismo era così imperfetto e rudimentale ch'egli non comprese che non ci sono per gli individualisti veri, di fatti e non di parole, che due sole strade: quella della rivolta completa, cioè l'anarchia, e quella del dominio di pochi, cioè l'imperialismo. Egli combattè ambedue queste concezioni della vita umana e non volle riconoscerle come figlie egualmente legittime dei suoi timidi postulati libertari.

Chi non può sperare di essere il solo libero, cioè il solo forte, si fa rivoltoso — chi può sperare di essere il solo forte, cioè il solo libero, si fa cesare. Quelli che restano in mezzo, esitanti, combattuti tra il Vangelo e la lotta per la vita, come Spencer, non sono i veri individualisti. Sono, come egli fu, i pedanti Amleti della semintelligente borghesia conciliatrice.

Ma non fu questa la sola viltà teorica di Herbert Spencer.

Ce n' è un'altra e più grave. Essa risiede nell'idea che impregna tutta la sua morale e che si può formulare con questo imperativo: « Fate che le vostre azioni sian quelle che la natura permette. Vogliate ciò che voglion le cose ». Qual' è il senso di questa morale? Il consiglio di non impacciarsi dei fatti della natura, di obbedire alle sue leggi, di non avere altri desideri se non quelli ch'essa stessa si occupa spontaneamente di soddisfare. Codesta morale è la morale del *non intervento*, è la morale delle braccia incrociate, delle mani alla cintola, del passivismo rassegnato, dell' impotenza a modificare il mondo e tutte le sue leggi. L'uomo è buono, il mondo è ot-

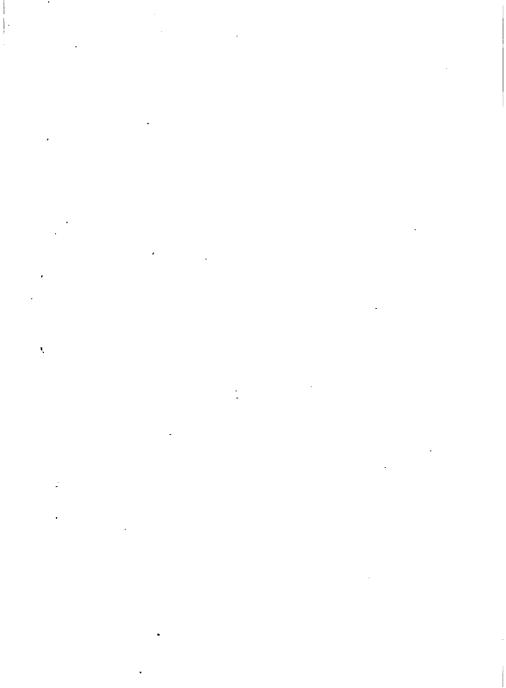
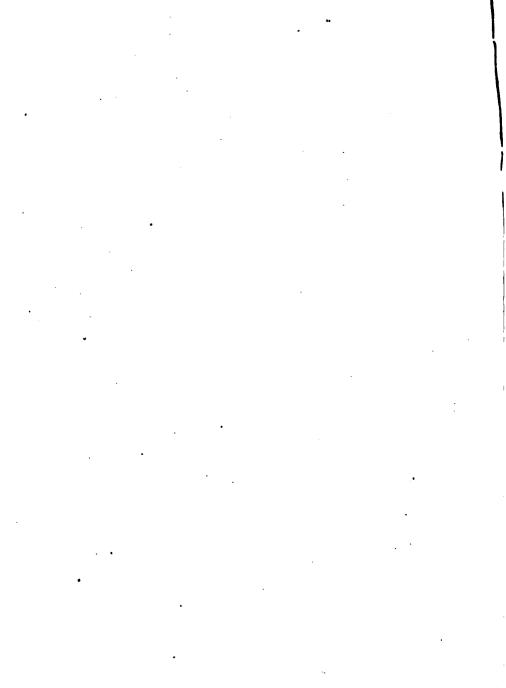
timo, la natura è saggia: questi sciocchi paradossi di Rousseau echeggiano ancora una volta in codesta morale da contemplativi e da vigliacchi.

Anche lo stesso individualismo, cioè il rispetto di *tutti* gli uomini, non è forse una forma di questa non-volontà di modificare ciò che esiste, questa renitenza a contrapporre l'uomo al mondo, lo spirito alle cose come una potenza attiva, modificatrice e creatrice?

Ma lo Spencer e tutti i suoi precursori e imitatori — fra questi ultimi Federico Nietzsche — hanno dimenticato che tra le leggi della natura c'è anche quella che spinge l'uomo a cambiare ciò che lo circonda, ad adattare le cose invece di esserne adattato. La nuova biologia (Quinton) dimostra come la caratteristica dei vertebrati sia il loro sforzo per non far modificare le loro condizioni interne dai mutamenti dell'esterno, e la nuova filosofia, annunciata da qualche sognatore inascoltato (Novalis), si prepara a render pratica e reale la missione superba dell'Uomo Dio, padrone e creatore delle cose.

Lo Spencer, col suo evoluzionismo livella-

tore, col suo universalismo sordamente ostile alla personalità, coi suoi gusti per gli accordi e per l'ordine, colla sua morale d'inerti e di impotenti è uno di quei nemici che la nuova filosofia deve con più spietata energia schiacciare e soffocare.

VI

FEDERICO NIETZSCHE

Con quante drappeggiature, con quanti paraventi, con quante trine graziose Federico Nietzsche ha cercato di nascondere il suo triste segreto! Con quale involontaria malizia ha dato per sfondo al suo pensiero un grande scenario di proporzioni eroiche, con valli profondissime e montagne altissime, con caverne oscure e animali araldici! E quale diabolico accompagnamento in tempo accelerato di ruggiti di leoni, di gemiti di venti, di rombi di vulcani e di risate convulse!

Ma tutto ciò non ha servito a nulla. Malgrado le immagini e le allegorie, malgrado gli ampi orizzonti scenografici e i crescendi delle sinfonie il secreto di Nietzsche è stato scoperto. In una parola — in una sola e piccola parola — sta il secreto di Nietzsche, nella parola *debolezza!*

Perchè sorridete? Perchè vi meravigliate? Forse perchè Nietzsche ha fatto l'apoteosi

della potenza ed ha inalzato degli inni alla forza? Ma è precisamente per questo ch' io son sicuro ch' egli fu un debole in tutta la malinconica estensione della parola. Veramente, però, non soltanto per questo, ma per molte altre ragioni che dirò immediatamente.

Io mi vergognerei di sbrigarmi della filosofia del Nietzsche con qualche periodetto tra il tecnico e il pietoso sull'abuso dei narcotici, sul rammollimento ereditario e sulla paralisi progressiva, come hanno fatto volentieri molti uomini seri, medici o no. Ma è impossibile non tener conto che dal 1870 fino alla morte la salute del Nietzsche è stata molto cattiva. Egli è stato sempre oscillante tra l' eccitamento e l'accasciamento, tra le convalescenze e le ricadute, tormentato da crisi di nevralgie, di debolezza, di febbre che hanno avuto degli effetti, riconosciuti da lui medesimo, sopra la sua attività intellettuale. Fanciullo era cagionevole e delicato; uomo, dopo la malattia presa nelle ambulanze di Metz, è stato sempre più o meno infermo.

Ora tutto questo spiega moltissime faccie e moltissime attitudini del suo pensiero. Gli uomini non amano la debolezza e la malattia;

quelli poi che le posseggono son portati a odiarle violentemente. I forti non fanno delle teorie per esaltare la forza — i sani non scrivono l'elogio della salute — i lieti non predicano sulle virtù della danza e del riso. Soltanto i deboli, e dei deboli ambiziosi, anelano alla più alta potenza per il dolore di non avere neppure una piccola potenza reale e attuale — soltanto i malati, e dei malati che hanno continuamente degli alti e dei bassi, delle convalescenze e delle ricadute, comprendono la grande importanza del corpo e della salute del corpo — soltanto i malinconici fuggiaschi del pessimismo sentono il bisogno di consigliare a sè e agli altri la gioia. Soltanto i deboli, i malati, i tristi, hanno la paura, il terrore e quasi l'ossessione della fiacchezza, della infermità, dell'abbattimento, di tutto ciò, insomma, che ricorda troppo il loro stato medesimo. I forti, i sani non provano nessun ribrezzo a entrare negli ospedali, a visitare le sale anatomiche o i campi di battaglia, ma coloro che si sentono minacciati o minati da qualche morbo tremano e s'impressionano anche solo leggendo un trattato di patologia.

L'origine della glorificazione del corpo, della

riabilitazione della carne e del loro corollario, cioè l'odio della malattia e della debolezza, che sono i punti salienti della filosofia nietzschiana, si deve dunque cercare, io credo, nella stessa debolezza e morbosità del filosofo.

Il gesto eroico del Nietzsche è stato quello di voler reagire alla sua debolezza e alla sua morbosità, il suo tentativo di rinnegarla colla teoria, o forse di superarla a forza di fede nei loro contrari. Giacchè mi pare che il pensiero del Nietzsche sia un caso classico di applicazione involontaria del *Will to Believe:* sentendosi fiacco e infermo il Nietzsche ha voluto credere all' energia ed esaltare la sanità colla segreta speranza di acquistare o riacquistare l' una e l' altra. Non celebriamo noi piuttosto ciò che desideriamo di possedere invece di ciò che possediamo?

Ma la reazione nietzschiana alla debolezza è rimasta puramente verbale e perciò questa rimane, per quanto abbia tentato di superarla, l'antecedente massimo della sua filosofia. Nietzsche, come tanti altri della sua razza spirituale, ha fatto la teoria della non teoria, ha fatto gli appelli all' azione nell' inazione, ha fatto la letteratura e la rettorica della realtà

e del fatto. Ha mostrato ancora una volta la sua debolezza non riuscendo a fare veramente e concretamente, nel mondo, nell'azione, quelle cose che teoricamente credeva superiori. Quanto diversa la sua vita di professore di greco e di poeta vagabondo da quella ch' egli sognava per il suo superuomo bellicoso e dominatore! Il suo sogno di una nuova civiltà è rimasto impigliato nelle parole, e invece di un creatore di nuove forme di esistenza egli è stato un disperato e solitario « cercatore di conoscenza ».

Egli non ha saputo, dunque, egli, l' ammiratore di Cesare e di Bonaparte, impadronirsi praticamente di *ciò che è* e allora, come quei cristiani e quegli utopisti ai quali non ha risparmiato l'odio e le invettive, si è rifugiato anche lui in *ciò che non è ancora*, nell' avvenire. « Il presente e il passato sulla terra — ah, amici miei! — ciò è per *me* insopportabile; e io non potrei vivere se non fossi un veggente di ciò che deve venire » (VI, 205) così parla Zarathustra, colui che dice di essere « un ponte per l'avvenire » *(eine Brucke zur Zukunft)*. Egli ha voluto insegnare agli uomini il « senso della terra » ma non ha sa-

puto imparare il « senso del presente ». Egli è stato preoccupato, come tutti quelli che si trovano al disagio nell'attuale, dall' idea di passare avanti, di « sormontare », di « superare », « di oltrepassare » di andare « al di là », « al di sopra » *(über)*. Egli ha presentato i suoi libri come « preludi dell'avvenire » e s'è compiaciuto dei lettori e dei discepoli che gli sarebbero venuti dopo trecent' anni. Egli ha consolato la sua impotenza presente coi voli poetici verso gli avveniri più lontani, ed ha nascosto la sua incapacità di fare col lampeggiamento delle profezie.

E avesse almeno proclamata sempre, nella sua filosofia, la necessità di fare e di cambiare! Invece anche nelle teorie più astratte, dove egli avrebbe potuto compensare la sua inattitudine allo sforzo con qualche bella volontà di trasformatore, l'ombra della sua debolezza si stende sopra le metafore energiche dei suoi frammenti. Non solo si conosce incapace di cambiare immediatamente ciò che esiste concretamente e si rifugia nel futuro, ma afferma l' incapacità generale di cambiare cio che è. La sua teoria dominante è, come vedremo meglio dopo, quella di *accettare* la

natura. Quel ch'è naturale è buono, gli istinti son sacri, i bisogni del corpo sono intangibili. L'uomo deve ridiventare un pezzo di natura e non deve cercare di migliorare sè stesso. Tutto quello che c'è da fare oggi è di distruggere tutto ciò che gli uomini hanno creato per modificarsi (morali, leggi ecc.) e di lasciar libera la natura.

Come liberarsi dal sospetto che questo *rifiuto* di modificare non provenga da un oscuro senso d'*impotenza* di modificare, cioè da una radicale persuasione di debolezza dinanzi alle cose, agli istinti e alle passioni?

Tanto più che questa impotenza del Nietzsche si manifesta non solo nel fondo del suo pensiero ma anche nel modo col quale lo esprime. La sua volubilità (segno di facile stanchezza) che gli fece preferire la forma frammentaria e aforistica; la sua incapacità a *scegliere* fra tutto quello che pensava e scriveva che gli fece pubblicare una quantità di pensieri inutili o ripetuti; la sua riluttanza a sintetizzare, a costruire, a organizzare che dà ai suoi libri l'aria di mercati orientali ingombri di cenci vecchi e di drappi preziosi ammucchiati e mescolati senza ordine, sono dei

buoni argomenti per supporre una mancanza di *imperium* mentale, riflesso della fiacchezza generale del filosofo.

Ma la prova più inaspettata di questa fiacchezza consiste, secondo me, nella sua incapacità ad essere veramente ed autenticamente *originale*. Le forme più alte e più difficili di originalità sono certamente queste due: trovare nuove interpretazioni e soluzioni di problemi antichi, e porre nuovi problemi, aprire strade assolutamente sconosciute. Il Nietzsche invece ha scelto le forme di originalità più comode e più agevoli: il rovesciamento delle dottrine esistenti e l'abbigliamento brillante e ricercato di pensieri antichi.

Di fronte ai cristiani che cercano la vita dello spirito ha lodato il corpo — di fronte ai moralisti che cercano il bene ha lodato il male — di fronte ai pessimisti che rinnegano la vita ha lodato la vita. Egli ha detto no a quelli che dicevano si, e si a quelli che dicevano no. È stato un' eco a rovescio, ma un'eco. E quando è stato un'eco vera e propria, non ha voluto rimandare collo stesso tono le antiche voci di Callicle o di Eraclito o quelle più recenti di Stirner o di Guyau e

servendosi della sua cultura di umanista e di poeta le ha fiorettate e gorgheggiate armoniosamente, tanto che i primi che le hanno udite hanno creduto che si trattasse veramente di voci nuove uscite dal deserto invece che voci di ritorno, rese più sonore dalle grotte di Zarathustra.

Egli che prediligeva, a parole, le imprese difficili, ha dunque seguito le vie *più facili* e meno faticose della originalità e non ha saputo nè dare una nuova risposta alle vecchie domande nè fare agli uomini una nuova domanda. La sua filosofia è stata da capo a fondo la confessione e la proiezione della debolezza della sua vita.

II.

Il pensiero di Federico Nietzsche ci offre lo spettacolo singolare di una quasi completa unità di dottrina attraverso tutte le fioriture di una immaginazione, di una rettorica, di un'arguzia perpetuamente instancabili nel preparare nuovi costumi. Dalla *Geburt der Tragödie* (1871) — e anzi ancor prima, dall'*Homer als Wettkämpfer* (1867) — fino al *Wille zur*

Macht (1888), che avrebbe dovuto essere il gran testamento dottrinale, Nietzsche è vissuto sotto l'ossessione di tre o quattro idee, ch'egli ha ripetute, dimostrate, commentate, amplificate, miniate e niellate senza riuscire mai a cambiarle o ad accrescerle.

In certi libri le ha espresse più timidamente e in altri più liricamente — in certi periodi le ha volute affermare colla fredda sottigliezza del dialettico, in certi altri le ha volute imporre colla sferza fischiante del satirico — le ha sussurrate colla glaciale ironia dei cinici ragionatori del *dix-huitième siècle*, e le ha gridate e cantate con tutta l'emozione immaginosa di uno di quei rapsodi coronati d'oro di cui parla Platone. Tolti i modi d'espressione i cambiamenti teorici sono stati ben pochi — si sono limitati, tutt'al più, a svolgimenti d'idee appena accennate in principio o ad attenuazioni d'idee un po' troppo frettolosamente proclamate e applicate.

Per queste ragioni io non credo impossibile, come molti han creduto, dare un' idea d' insieme, fedele e insieme sistematica, della filosofia del Nietzsche, la quale, quando si lascino in disparte le ingegnose e talvolta

oziose digressioni, si può esporre molto semplicemente e brevemente così:

I cristiani e i pessimisti hanno torto, la vita ha ragione. Non è vero che la vita sia cattiva e che bisogni fuggirla e rinnegarla. Soltanto, per renderla degna di essere vissuta, bisogna *accettarla* completamente, com'è; non bisogna cercare di limitarla, di costringerla, di migliorarla. Bisogna dire di *sì* alla vita, ma *a tutta* la vita. Non bisogna rigettare niente, neppure quelle che si chiamano le cattive passioni o gli istinti pericolosi. Anzi l'istinto è il vero sapiente. L'istinto non fallisce mai. Tutto ciò che facciamo per istinto è buono. *Alles Gute ist Instinkt* (VIII, 93). L'uomo, qualunque cosa faccia, non pecca mai. L'importante è di non reprimere le nostre tendenze primordiali, e di rispettare il corpo, ch'è il nostro vero signore, invece di occuparci del miglioramento dell'anima o della fantastica vita dello spirito. Il corpo è sacro e ogni morale dev'essere rinnegata dinanzi alle sue esigenze (1). I veri saggi non sono

---

(1) « Hinter deinen Gedanken und Gefühlen, mein Bruder, steht ein mächtiger Gebieter, ein unbekannter Weiser — der heisst Selbst. In deinem Leib wohnt er, *dein Leib ist er* » (VI, 47).

i moralisti ma sono gli uomini primitivi, gli uomini dell' istinto, i fanciulli, i satiri, i selvaggi, i barbari e anche, — perchè no? — anche coloro che çercano d'insorgere contro l'ingreggiamento progressivo, i delinquenti. Noi dobbiamo ricercare, esaltare e realizzare la vita piena, completa, ricca, esuberante, traboccante, tropicale, ascendente e dobbiamo perciò perseguitare, esiliare, sopprimere tutto quello che tende a impoverire, ad abbassare a limitare, a imprigionare la vita. Noi dobbiamo perciò dir di sì anche alla guerra, alla rapina, all' asservimento, all' aggressione, a tutto quello che si dice cattivo o pericoloso, e dobbiamo invece dir di no a tutte le morali, a tutti i costumi, a tutte le regole, a tutti gli imperativi.

E non solo dobbiamo accettare tutta la vita ma anche tutto il mondo, tutte le cose, tutta la natura. Noi dobbiamo amare le cose come sono, effimere, passeggere, mutevoli e fuggevoli, diverse fra loro nello spazio, diverse fra loro nel tempo e dobbiamo odiare tutto ciò che vuole impoverire il mondo, come fa la filosofia coi suoi concetti astratti, tutto ciò che vuole incatenare il mondo, come fa la

logica che si dà l'aria di morale della natura, tutto ciò che tende a disprezzare il mondo presente e vivente affermando ch'esso non è il mondo vero, il mondo reale ma ch' esiste dietro di esso il mondo dell'unità, della stabilità, della più vera verità, della più reale realtà.

Dunque, per serrare ancora di più le formule, *accettazione* di ciò che esiste e *soppressione* di ciò che impedisce la libera espansione di ciò che esiste.

Ma la liberazione dell'uomo e del mondo, dell'uomo dalla morale, del mondo dalla filosofia, non potrà essere che un momento transitorio, un ponte di passaggio, una posizione iniziale. È necessario creare la nuova legge, incidere le nuove « tavole dei valori », preparare l'avvento della nuova vita più libera, più ricca e più alta. Questo sarà il compito della nuova razza, dell'attesa stirpe dei superuomini, che realizzerà una specie di mistico ideale del fiore dell'umanità redenta.

E neppure basta accettare il mondo com' è, non basta accettarlo una sola volta, ma è necessario accettarlo e desiderarlo con gioia e per centinaia e per migliaia di volte, per una

infinità di volte, sempre uguale all'infinito, come insegna la terribile dottrina dello Eterno Ritorno.

Amore della vita e odio del pessimismo e della morale: amore della diversità e odio dell' intellettualismo e della filosofia: ecco la prima parte del sistema. Aspettazione e preparazione della razza superiore, aspettazione e desiderio della ripetizione perpetua del mondo: ecco la seconda. Nietzsche non è mai uscito di qua.

Presentata così senza la *toilette* poetica che ha nelle opere del Nietzsche questa filosofia dimostra subito la sua parentela con quella filosofia ch'ebbe il suo massimo favore tra il '70 e il '90, nel tempo stesso in cui quelle opere furono pensate e pubblicate. Io credo per conto mio, che la più espressiva definizione che si possa dare della filosofia del Nietzsche sia questa: *una trasfigurazione ditirambica del naturalismo evoluzionista*. Il Nietzsche ha detto, in bella poesia tedesca, ciò che altri diceva in cattiva o mediocre prosa francese o inglese, ma non ha detto molto di più.

Il positivismo era sorto come reazione al vaporoso pessimismo romantico e contro alle

fantasie idealiste della metafisica, aveva ripreso il materialismo del secolo XVIII, aveva cominciato la riabilitazione della carne contro lo spirito, del corpo contro l' Idea, e aveva dato un' importanza sempre maggiore a quelle che si chiamavano prima le « basse funzioni fisiologiche » o i vili « bisogni animali » Il Nietzsche colla sua apoteosi del corpo e coi suoi continui richiami alla fisiologia per spiegare i fatti più alti e raffinati dello spirito, seguì codesta strada e risalendo al cinico Diderot incontrò forse sul cammino l' apostolo della vita di natura, J. J. Rousseau, ch' egli maltratta volentieri di quando in quando, ma del quale riprese, volere o no, l' idea fondamentale del ritorno alla natura e della critica alla civiltà ipocrita e opprimente.

E nel positivismo il Nietzsche trovava, oltre il fisiologismo, anche un'altra dottrina che gli servì di sostrato alla sua accettazione della vita, cioè il determinismo. Essa lo incoraggiò a non vagheggiare un cambiamento delle cose umane e gli dette la giustificazione naturale del bene e del male. Il Taine aveva detto che il vizio e la virtù sono secrezioni come il vetriolo e lo zucchero ma aveva fatto ca-

pire di preferire la virtù e lo zucchero al vizio e al vetriolo. Il Nietzsche va più là e non trova che ci sia da rifiutare qualunque cosa che venga naturalmente e necessariamente.

Non meno evidenti sono gli influssi evoluzionisti nella filosofia nietzschiana. La teoria dell'evoluzione suggerì al Nietzsche due idee: la possibilità della formazione di una nuova specie di essere, di tanto superiore all'uomo quanto l'uomo è alla scimmia; e la glorificazione del mezzo, dello strumento *(Wille zur Macht)* cioè la preferenza data al *poter fare* rispetto *al fatto*, idea che si trova espressa nettamente nelle analisi psicologiche dei primi etici evoluzionisti d' Inghilterra. La sua simpatia per i sentimenti guerreschi deriva dalla biologia darwiniana; la sua accettazione degli istinti primordiali della natura umana corrisponde all'obbedienza alle leggi delle cose dello Spencer. Ambedue, lo Spencer e il Nietzsche, aspettano dei mutamenti nel futuro, ma ambedue vogliono che l'uomo chini la testa dinanzi a ciò che necessariamente esiste.

Mancherebbe, nella dottrina nietzschiana,

per argomentarne l'affinità con quella del positivismo contemporaneo, il monismo.

Infatti il Nietzsche, facendo contrasto in ciò con la maggior parte dei filosofi tedeschi, era amico del particolare e del diverso e aveva un discreto disprezzo per le ipotesi universaliste dei metafisici tradizionali. Ma cercando bene si vede che in lui il monismo si è nascosto e raffinato, ma non manca. Anzi ci sono, nel pensiero nietzschiano, due manifestazioni monistiche: la Vita e l'Eterno Ritorno.

Nel Nietzsche la Vita (o i suoi equivalenti l'Istinto e la Volontà) fa le parti che nello Schopenhauer erano della Volontà senz'altro. Essa è tutto e spiega tutto: la sua esaltazione è lo scopo del mondo, Essa ha dato origine all'arte, alla scienza, alla filosofia. Tutte le cose sono in servigio della vita, tutte le cose sono manifestazioni particolari della vita. Essa è il criterio supremo. Ciò che a lei serve è buono, ciò che le nuoce è cattivo (VIII, 218).

E non basta. Il mondo è composto di cose diverse, fuggevoli, mutevoli, ma queste cose diverse si ripetono identiche infinite volte, queste cose fuggevoli fuggono identicamente

infinite volte. L' unità del mondo non è più nello spazio ma nel tempo. Il mondo non è unico, ma lo stesso mondo si ripete infinitamente sempre identico a sè stesso. Il monismo, cacciato da una parte dagli istinti empirici e fenomenisti del Nietzsche, rientra da un' altra parte sotto le apparenze dell'Eterno Ritorno.

Non manca nulla, dunque, per fare del Nietzsche un buon positivista accompagnato, come è di regola, da un evoluzionista e da un monista. La filosofia del Nietzsche è, se si vuole, una traduzione e una continuazione di quella dello Spencer: l' ingegnere inglese e l' ellenista tedesco sono assai più prossimi di quello che ciascuno di loro potesse immaginarsi.

Questa vicinanza è già per me di cattivo genere e per quante ricche manciate di immagini mi getti dinanzi il Nietzsche non son rassicurato: la bella poesia non basta per salvare la cattiva filosofia. Può essere un attenuante ma non tale da ottenere la grazia ed io non mi sgomento minimamente a preparare la sentenza contro l'eterno convalescente che ha scritto, fra tanti libri. anche un *Götzen-Dämmerung*.

III.

Ma pure, ripensandoci meglio, perchè sentenziare? Una filosofia come quella del Nietzsche non è criticabile e condannabile come uno dei tanti palazzi razionali che formano le città filosofiche di Germania e d'altrove. Siamo difaccia a un'affermazione di gusti personali, fatta per fini igienici o medicinali, per mezzo di litanie liriche o di vagabondaggi aforistici. Le preferenze dal filosofo sono inattaccabili: nessuno potrà insultare il Nietzsche perchè ha provato maggior piacere a immaginarsi Giulio Cesare che un asceta del deserto, o perchè ha sentito il bisogno di una nuova specie di animali superiori, liberi da ogni pastoia etica e desiderosi di più alti destini.

L' unica cosa criticabile è dunque il *modo* col quale ha voluto esprimere questi gusti e questi ideali. I modi del Nietzsche sono stati due: il poetico e il dialettico. L' esame del primo spetta ai critici delle lettere ed io credo volentieri con loro che *Also sprach Zarathustra* sia il più bel poema in lingua tedesca che sia stato scritto dopo il *Faust*. Se egli si fosse, cioè, limitato a cantare e proclamare i

suoi amori e le sue ire in belle strofe ardenti e mordenti come quelle che ci commuovono e ci esaltano leggendo certe sue pagine, sarebbe inattaccabile da ogni lato e potremmo mettere come epigrafe alla sua opera quei versi che si trovano nel suo magnifico *Lied der Schwermuth* :

> .... Nur Narr! Nur Dichter!
> Nur Buntes redend,
> Aus Narren-Larven bunt herauschreiend,
> Herumsteigend auf lügnerischen Wort-Brücken,
> Auf bunten Regenbogen,
> Zwischen falschen Himmeln
> Und falschen Erden,
> Herumschweifend, herumschwebend,
> Nur Narr! Nur Dichter!

(VI, 434).

Ma egli non ha voluto essere soltanto poeta: come nei primi tempi scrisse *Wir Philologen* egli ha parlato spesso in nome di *Wir Philosophen.* Evidentemente ha voluto esser considerato sopratutto come filosofo — un filosofo che ha poco rispetto della filosofia e pochissimo dei filosofi — un filosofo che non stima la logica e odia la morale, ma pur nonostante, ad onta di tutto, filosofo. E come filosofo.

cioè in quanto uomo che vuol esprimersi in una certa maniera, il Nietzsche è criticabile da tutte le parti.

Le sole critiche, cioè, che si possano fare decentemente al Nietzsche, quando non si voglia fare la parte di pinzochere offese o di vestali della ragione, sono delle critiche di *metodo*.

Io fingerò, dunque, di non occuparmi se le cose che il Nietzsche vuol dimostrare sono preferibili o no ad altre, ma cercherò se i mezzi coi quali vuol arrivare a certi scopi e dimostrare le sue affermazioni, sono adatti alla loro funzione.

La differenza fra questo genere di critiche e quello che si rivolge a combattere la sostanza delle cose dette piuttosto che il modo col quale si dicono, non è poi, francamente parlando, così grande come a qualcuno potrebbe parere.

Quando si critica il metodo bisogna servirsi per forza dei resultati del metodo, cioè delle idee espresse, come quando si critica una macchina bisogna riferirsi agli oggetti che produce. E d' altra parte, quando si criticano sul serio le teorie, non si fa altro che

dimostrare o che son contradditorie fra loro, o che sono contraddette da altri fatti, o che derivano da analisi insufficienti, cioè si tenta di far vedere che ci sono in loro delle colpe logiche e delle deficienze di osservazione.

Tutte le critiche che non rientrano in questa classe non sono altro che contrapposizioni pure e semplici di gusti a gusti, di valutazioni a valutazioni, d' interessi a interessi.

Le critiche di metodo son dunque le sole veramente critche perchè pongono il giudice in una posizione, almeno apparentemente, imparziale, in quella, cioè, di un uomo il quale dovendo giudicare una compagnia di tiratori non si occupasse del colore o della distanza dei bersagli ma soltanto dell'approssimazione colla quale certuni vengon colpiti.

Preso da questa parte il Nietzsche non mi sfugge più, giacchè dal punto di vista del metodo, la sua opera è una delle più deplorevoli che sian nate negli ultimi tempi. Il Nietzsche è stato certamente, dopo lo Schopenhauer, il più anglo-francese dei filosofi tedeschi, cioè uno dei meno sformati dall'idropisia concettuale dei suoi colleghi concittadini. Ma per quanto abituato dai francesi all'amore

delle cose fini e sottili e dagli inglesi all'amore delle cose concrete e limpide, egli non riescì a soffiar via dalla sua mente tutta la nuvolaglia teutonica.

Il primo segno ne abbiamo nell' indeterminatezza in cui lascia proprio quelle cose che sono gli assi della sua filosofia, come la Vita, l' Istinto, la Potenza.

Quando parla della Vita non sa far altro che accodarci degli aggettivi simpatici come « piena », « ricca », « traboccante », « totale », « prodiga », « tropicale », « ascendente », i quali farebbero credere ch'egli volesse *tutta* la vita, in tutte le sue forme.

Si tratterebbe ciò di un ideale quantitativo, secondo il quale, cioè, sarebbe buono tutto ciò che accresce il capitale della vita, senza occuparsi se l'accrescimento consiste in monete d'oro o in azioni a basso prezzo. Ma continuando a leggere ci si accorge che il Nietzsche non accetta indifferentemente qualunque forma della vita, ma che odia anzi certe cose che appartengono pure, per definizione, alla vita, quale l'amore per i prossimi, il desiderio di dare delle leggi agli altri, ecc.

Ci sono dunque delle esclusioni : pare che

non tutta la vita sia veramente vita, pare che esista una gerarchia tra le varie manifestazioni vitali. Ma una gerarchia suppone un criterio col quale decidere quali sono legittime e quali no e questo criterio non può esser fornito dall'idea di quantità e di abbondanza perchè questa consiste appunto nell'accettare tutte le varietà e le attitudini possibili, e non può esser dato neppure dall'idea di « ascensione » perchè questa è subordinata evidentemente a un fine ultimo, che in questo caso non si sa quale possa essere.

La stessa in decisione si trova rispetto all'istinto, che pure rappresenta, nella dottrina nietzschiana, qualcosa di simile al *Dio ignoto.* L'Istinto, che rassomiglia un poco a una combinazione della Volontà schopenhaueriana coll'Inconscio di Hartmann, che possiede per il Nietzsche la suprema saggezza e la perfetta bontà, non si sa precisamente cosa sia e come sia possibile obbedirgli sempre. Ci sono infatti, in uno stesso uomo, degli istinti opposti che si combattono e tra i quali bisogna per forza scegliere. Non è anzi questa incompatibilità e diversità di istinti che ha fatto sorgere il bisogno di una serie di corti d'ap-

pello, chiamate religione, morale, legge o in altro modo? Se gli istinti fossero stati sempre d'accordo fra loro e fossero stati sempre saggi non ci sarebbe stata certamente tutta quella fioritura di mezzi per correggere o estirpare certuni di essi che al Nietzsche dispiace così tanto. E il Nietzsche non ha pensato anche a un'altra cosa: che quelli che si chiamano istinti sono, certe volte, delle solidificazioni di antiche abitudini prodotte da giudizi e da riflessioni. Il mondo degli istinti è in parte lo stadio cristallino della ragione, e il Nietzsche, così nemico della logica e della scienza, ha corso il rischio, elogiando gli istinti, di lodare dei ragionamenti cristallizzati.

Neppure l'idea di Potenza appare molto felicemente nella dottrina nietzschiana. Volontà di Potenza è, a quanto pare, volontà di cambiare, ma non basta poter cambiare: bisogna sapere come e che cosa cambiare, e in quale direzione operare i cambiamenti. Il Nietzsche, non ha mai dato una risposta chiara a questi problemi,' o meglio l'unica che ha dato è stata che la volontà di potenza è tutto ciò che serve per l'accrescimento della vita, il che re-

stringe moltissimo l' idea di potenza, perchè l'uomo non ha bisogno soltanto di acquistare e di possedere ma anche di sopprimere e di gettar via.

Questa indeterminatezza, tutta propria di quella fraseologia superficiale che passa presso i tedeschi e presso gli ammiratori dei tedeschi per profondità, si ritrova anche nell'esame delle questioni particolari. La mente affaticata del Nietzsche non aveva la forza di analizzare bene una questione e si contentava di esporre e di sostenere la prima risposta che gli piacesse. Così egli non s'è mai accorto dell'enorme controsenso che c' è nel suo rimpianto delle età istintive e barbare anteriori ad ogni legame e ad ogni morale. Se in esse gli istinti soli regnavano tutto doveva andar per il meglio e non si capisce da quale parte la prima legge o la prima morale sia venuta fuori a deturpare quell'età dell'oro della saggezza istintiva. Dagli istinti non possono esser venute, sembra, le catene degli istinti e neppure dai deboli perchè un regime di quel genere non tollera i deboli e se questi fossero giunti a imporsi significherebbe che i forti sarebbero stati infiacchiti e

intorpiditi senza capir come e perchè. L'origine delle prime limitazioni rimane dunque inesplicata, come rimane misteriosa la potenza che i deboli, gli schiavi avrebbero dimostrata, secondo il Nietzsche, imponendo ai potenti, ai signori la loro morale. Imporre ai forti i valori dei deboli, non è forse una delle prove più meravigliose di potenza? E questa prova il Cristianesimo, secondo il Nietzsche, l'ha data. Come chiamarlo, dopo questo, la dottrina degli impotenti?

La superficialità della mente del Nietzsche si mostra anche nel grande stupore e nella grande fede ch'egli ebbe per l'idea dell'Eterno Ritorno. Questa ipotesi non solo non era nuova — risale ai Pitagorici — ma è, anche, un'assurdità per chiunque non la prenda solo come un mito rivolto a scopi morali. Anche accordati alcuni principî indimostrabili (come l'infinità del tempo) non è necessario prevedere il ripresentarsi di una disposizione identica degli elementi del mondo, prima di tutto perchè è possibile formare una serie infinita di combinazioni con un numero finito di elementi e inoltre perchè, data la possibilità indefinita di spostamenti nello spazio, sono possibili in-

finite posizioni diverse riguardo alla distanza o alla localizzazione nello spazio, anche quando si tratti di sistemi simili di elementi.

La stessa frettolosità di esame si trova nelle critiche che il Nietzsche fa al Cristianesimo, ch'egli considera, e ben a torto, come la dottrina dei malati e degli inetti.

Leggendo il Vangelo ci s' accorge facilmente che il Cristianesimo è, almeno nella persona del suo fondatore, un tentativo magnifico per sopprimere quei deboli e quei malati che movevano la rabbia e lo schifo dell'anticristiano Nietzsche. Cristo è venuto al mondo non solo per dare la pace dell'anima o per annunziare il Regno dei Cieli ma anche in qualità di apportatore di salute e di forza come colui che riconosce la naturalità del male e del peccato, e fugge la scienza dei dottori e l' ipocrisia dei devoti.

Quando libera l' indemoniato (*S. Marco*, I, 23 seg.) quando moltiplica i pani (*ibid*, VI, 34 seg.) quando cangia l'acqua in vino (*San Giovanni*, II) quando promette agli affaticati ed agli oppressi di ristorarli (*S. Matteo*, XI, 28) e ordina agli apostoli di cacciare i mali (*ibid*. X, 8) e, appena resuscitato, chiede da

mangiare (*S. Luca*, XXIV, 40) e soprattutto quando ci mostra, col suo esempio, come il dolore e la morte sono così terribili da salvare un mondo intero, vale a dire che la gioia e la vita sono dei beni se il privarsene è considerato come il maggior dono che si può fare a Dio, egli mostra di curare anche le cose del corpo e di apprezzare anche la vita terrena. Quando afferma che Iddio fa levare il sole tanto sui buoni che sui cattivi (*S. Matteo*, V, 45) quando si scaglia contro i moralisti che voglion troppo giudicare (*ibid.* VII, 1, seg), quando vuole che tutti, buoni e cattivi, siano invitati al banchetto (*S. Matteo*, XXII, 10), quando perdona all' adultera (*S. Giovanni*, VIII) egli riconosce implicitamente la *naturalità* degli istinti cosiddetti cattivi. Quando paragona i suoi discepoli agli uccelli del cielo ed ai gigli del campo (*S. Matteo*, VI, 25, seg.) e loda i fanciulli (*ibid.* XI, 25; XVIII, 3; XIX, 14) egli mostra di comprendere la superiorità degli esseri naturali e primitivi sopra le regole e le preoccupazioni dei pedanti e dei farisei.

Personalmente Cristo non si fa scrupolo di mostrare dei sentimenti considerati come non

cristiani. Esso annunzia ch' è venuto a metter guerra e non pace (*S. Matteo*, X, 34) morde e ingiuria ferocemente i farisei (*ibid.* XXIII, 13; *S. Luca*, IX, 41; XI, 39, seg.) minaccia vendette (*S. Luca*, X, 12) ordina che vengano uccisi coloro che non lo vollero (*ibid.* XIX, 27) consiglia ai discepoli di provvedersi di spade (*ibid.* XXII, 36). Egli ci annunzia per fino che il regno dei cieli lo rapiscono i violenti (*S. Matteo*, XI, 12). Cosa poteva desiderare di più il Nietzsche?

Ma il suo odio per il Cristianesimo derivava in parte da una specie di rivalità o di paura che si può sorprendere in certi suoi pensieri. Egli lo combatteva per una specie di rancore contro questo tentativo di sostituire dei nuovi vincitori agli antichi. Per una strana e anacronistica solidarietà il Nietzsche teneva per i forti a tipo pagano ed io mi arrischio ad insinuare che le critiche da lui mosse al Cristianesimo abbiano un motivo simile a quello ch' egli attribuisce al Cristianesimo stesso, cioè la paura.

Il Nietzsche, invece, era nel fondo un' anima assai cristiana e non ingiustamente è stato chiamato da qualcuno un « prete decadente. »

L' ideale del superuomo corrisponde un poco a quello del Cristo — l'accettazione del male corrisponde alla cristiana accettazione del dolore — il sacrifizio degli inferiori alla futura vita superiore al sacrifizio della vita attuale per la beatitudine della vita futura. I superuomini somigliano. oltre che ai guardiani della repubblica platonica, anche ai monaci soldati, ai Templari o ai cavalieri di Malta, e il Nietzsche è arrivato a scrivere che « chi vuol impiegare il suo denaro da spirito libero deve fondare istituti sul tipo dei conventi. » Egli apprezzava tanto gli antichi valori morali e cristiani (verità, amore, ecc.), che voleva appartenessero soltanto a un' aristocrazia privilegiata! Ci sono perfino delle somiglianze di forma tra le sue opere e la Buona Novella. L'*Also sprach Zarathustra* non è forse una parabola in quattro libri, un quinto Evangelo ove non manca nè la cena, nè l'asino, nè la valle terribile, nè la predicazione apocalittica?

Se il Nietzsche avesse riflettuto di più non avrebbe dunque calunniato così ostinatamente il Cristianesimo e non lo avrebbe accusato così leggermente di aver rovinata la civiltà e di

aver resi malati gli uomini, perchè o il Cristianesimo non è stato capito nè seguito, come il Nietzsche stesso riconosce certe volte, (1) e allora è stupido accusarlo di effetti che non ha potuto produrre, o il Cristianesimo è stato veramente una delle forze efficaci del mondo e allora il Nietzsche avrebbe dovuto spiegare come mai ha dato origine a una nuova aristocrazia spesso violenta e aggressiva, come il clero, e come mai si sia conservata così alta la vitalità dei popoli cristiani. O mentisce la storia o mentisce Federico Nietzsche: non vedo nessun compromesso possibile.

Alla stessa leggerezza si deve attribuire la sua apologia dell'errore e del falso come utili alla vita. Una proposizione è vera solo in quanto ci fa prevedere qualcosa, cioè in quanto ci è *utile* per agire o per non agire, vale a dire che se vi sono delle teorie che sono utili esse sono anche vere, per quanto qualcuno le possa dir false. Quando s' introduce il concetto di pratica la distinzione tra vero e falso cambia di aspetto e falso diventa ciò che non

(1) «.... im Grunde gab es nur Einen Christen, und der starb am Kreuz » (VIII, 265).

ha senso o ciò che dà delle aspettative che non si verificano, cioè qualcosa ch' è assolutamente inservibile. Del resto parlando di errore e di falso il Nietzsche ha dimostrato una strana assenza di senso storico, dichiarando contrarie alla vita certe regole o certe credenze che in altri tempi e in altre condizioni sono state adatte e favorevoli alla vita e che son divenute nemiche della vita soltanto perchè son restate sempre le stesse mentre è cambiata la corrente vitale a cui facevano da parapetto.

Ma in questo e in altri casi il Nietzsche ha dato prova di una ristrettezza inquietante, che contraddice la sua fama di spirito aquileo, spaziante nei più grandi cieli. Già il problema centrale del Nietzsche è, per usare una frase a lui cara, « umano, troppo umano » giacchè si ferma a considerare quasi esclusivamente i rapporti tra gli uomini e la potenza sugli uomini, mentre il problema del potere è molto più largo e comprende quello del potere dell'uomo sulle cose, che, risolto, potrebbe diminuire di molto l' importanza degli altri.

Un'altra prova, e più grave, di questa an-

gustia mentale, il Nietzsche la dà impiegando assai spesso quel procedimento critico, caro ai materialisti e a tutti quelli che si compiacciono di ridurre l'alto al basso, che consiste nel cercàre di gettare il discredito e il disprezzo su cose ritenute superiori mostrando come esse derivino da cose riguardate come spregevoli e inferiori. La scienza, per esempio, è una creazione dell' istinto utilitario (1) — la religione è una forma di esaurimento e di malattia nervosa (2) — la buona coscienza è un effetto della buona digestione (3) e così via. Codesto procedimento è, come si vede facilmente, di assai piccolo valore, giacchè il solo fatto che una cosa ha come antecedente una cosa vile non basta a dimostrare la sua viltà e bassezza. La buona spica del grano non sorge forse dal fetente concime?

Anche ammesse le origini prettamente animali di certe attività elevate dall'uomo non è dimostrato ch'esse non abbiano acquistato una vita e una ragione per conto loro e si siano

(1) XV, passim.
(2) VIII, 287 segg.
(3) VIII, 98.

rese indipendenti, col tempo, dalle loro progenitrici. D'altra parte se il corpo, se la volontà di potenza, o chi altri sia, hanno creato la conoscenza significa che non potevano farne a meno e che la scienza era necessaria a certi loro fini che altrimenti non avrebbero raggiunti. Ma è giusto chiamare sprezzantemente schiava una cosa indispensabile? E uno strumento non può divenire col tempo più prezioso di colui che l'ha fabbricato?

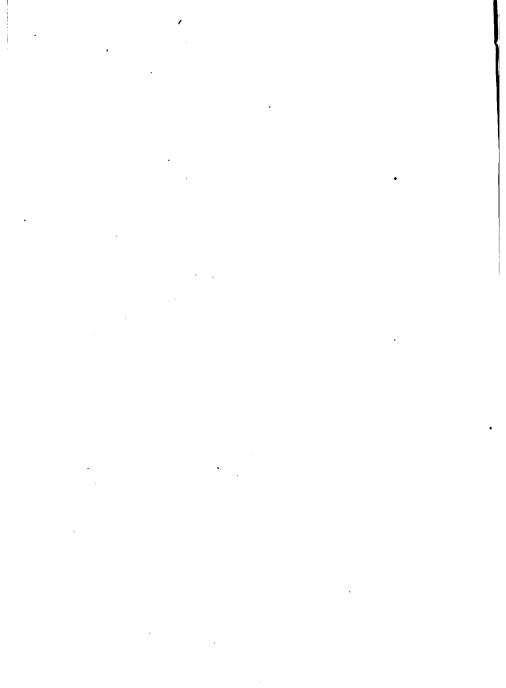
Come si vede la superficialità del Nietzsche lo porta a delle contraddizioni di una ingenuità vergognosa. E non voglio insistere sul fatto che tutto il sistema è incardinato sopra una contraddizione fondamentale, quella stessa che si trova nel Marx e nello Spencer, cioè tra la tendenza a voler accettare la natura, lo *statu quo*, senza benefizio d'inventario, accettando il male, il dolore, il malvagio, e la tendenza che lo porta invece a voler cambiare le cose, a voler modificare l'uomo, a voler sopprimere in lui certi sentimenti, a volerne eccitare altri, a voler creare, infine, una specie nuova, una razza inedita, un nuovo tipo di vita e di civiltà. Questa antitesi tra l'accettazione e il cambiamento, tra l'adorazione

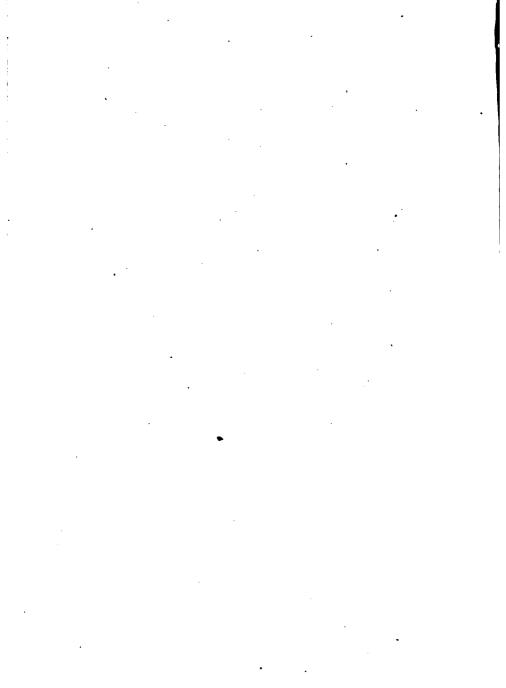
di ciò che è e l'aspirazione a ciò che non esiste, è in certo modo il verme secreto di tutto il pensiero del Nietzsche, il quale non seppe scegliere tra l'istinto e la scelta. La sua debolezza non gli permise le grandi decisioni come non gli aveva permesso le analisi profonde. Ambedue le cose gli erano rese troppo difficili dalla sua irrimediabile fiacchezza e dal suo perpetuo sfinimento. Tutto quello che gli restò di energia lo spese per gridare in belle e forti parole il suo desiderio di salute e di forza trasformato in teoria redentrice e per suonare e risuonare alcuni arguti motivi con un suo posticcio flauto di antico saggio. Egli fu un incantevole novellatore di miti, un gaio trovatore di canzoni a ballo; un delizioso *causeur* di malignità antiscientifiche e anticristiane. Ma tutta la sua passione, e tutto il suo lirismo e tutte le sue *agudezas* non bastarono a far di lui un ottimo filosofo. Io non so quanto i suoi valori possano o debbano essere preferibili agli altri ma so certamente che i metodi coi quali ha voluto incidere filosoficamente le nuove tavole della legge son cattivi. Non voglio dire se la sua causa sia o no la mia, ma certo posso dire ch' egli è stato,

in tutti i casi, un mediocre avvocato della sua causa.

È stato egli un ascenditore febbrile di montagne, slegato e sfasciato prima di tutti, che ha intuonato i canti di festa dinanzi alle aurore che non hanno ancora illuminato la faccia di nessun uomo, oppure fu una specie di barbaro nato fuori di tempo, smarrito nella modernità, malato e turbato dalla civiltà, che s' impadronì della cultura più raffinata per rinnegarla, che glorificò con parole gl' istinti non potendo più viverli?

Questo non so nè voglio dire. Io ascolto i suoi canti e i suoi gorgheggi melodiosi con lo stesso rapimento col quale il viandante notturno ascolta il canto dell'usignolo solitario, ma quando l'usignolo si cambia in corvo sapiente e vuol insegnarmi l'unico, il buono, il vero cammino il mio riso mal rattenuto risveglia tutti gli echi e le ombre della notte.

Le citaz. delle opere di Nietzsche si riferiscono all' ultima ristampa delle *Nietzsche 's Werke* (Leipzig, E. G. Neumann, 1903 segg.).

VII

LICENZIO LA FILOSOFIA

Questo capitolo, ch' è in certo modo la conclusione generale e l' epilogo giudicatorio di tutte le critiche e condanne contenute negli altri, racchiude e implica, per quanto breve, non piccola parte di tre anni del mio pensiero (1903-1905). Esso è l' ultima sintesi di pensieri in parte già espressi da me e da altri e in parte nuovi e rappresenta, oltre che una critica del passato, un terribile programma per l'avvenire. Questa sintesi non potrà esser compresa pienamente senza ricorrere ai miei scritti anteriori dove moltissime delle idee qui accennate appena sono svolte con maggiore ampiezza. Su certi punti il mio pensiero è cambiato ma i grandi fili del tessuto son sempre quelli: la necessità di allargare i mezzi d'azione, la vanità dell' universale, l'utilizzazione dello spirito, la necessità di rifare il mondo invece di limitarsi a contemplarlo.

Certe idee, come l' importanza della previsione e l'aspettativa dell' Uomo-Dio, sono in me

anche più antiche delle altre e ad esse tengo sempre più fortemente. Spero che questo sarà il mio ultimo programma e che, liberato per sempre dalla filosofia, potrò mostrare qualcosa di più che delle promesse.

Gli strumenti del potere umano.

Il denominatore comune al quale si possono ricondurre tutte le innumerevoli forme della vita umana è questo: *la ricerca di strumenti per agire*, in altre parole: *la ricerca del potere.*

Per *azione* intendo qualunque *cambiamento* in cui l'uomo entri come causa volontaria cioè ogni cambiamento preceduto da nostre credenze e da nostri desideri. Per azioni non intendo soltanto l' *accrescere* e il *conquistare* ma anche il *rigettare* e il *sopprimere* — e non solo il cambiare ma anche la reazione ai cambiamenti, la quale costituisce una classe particolare di cambiamenti.

Tutto quello che l'uomo ha prodotto, inven-

tato, creato si può considerare come l'insieme degli strumenti immaginati per aumentare questo suo potere di modificare le cose e sè stesso.

Senza fermarsi alle forme più semplici di questa ricerca (attività economica, guerresca ecc.) è facile vedere come quelle che sono state credute le manifestazioni più ideali e disinteressate della sua vita, come l'arte, la religione, la scienza e la filosofia, posseggano lo stesso carattere *strumentale*.

L'*arte* è un tentativo di modificare la nostra visione delle cose; di offrirci dei surrogati, delle scelte, degli estratti, delle trasformazioni del mondo; di educarci a scoprire e comprendere certi lati meno visibili della natura; di arricchire il nostro spirito di sentimenti e desideri nuovi; di far salire a una temperatura maggiore quelli che già possediamo e infine, in epoche di civiltà molto raffinata, di trasformare la natura stessa forzandola ad assumere aspetti simili ad essa.

La *religione* è stata generata dal bisogno d'immaginare un mondo più perfetto dell'attuale nel quale, mediante certe credenze e certi atti, si può ottenere di vivere e dal bisogno di

esser sicuri dell'aiuto di una potenza superiore accordandosi colla quale si può giungere, in questo mondo stesso, a una maggiore felicità. I metòdi coi quali si può ottenere e conservare queste credenze sono tra i più efficaci trasformatori dell'anima degli uomini e perciò dei loro atti. La fede, qualunque ne sia la formulazione dogmatica e simbolica esterna, è un eccitante e tonificante tale da mantenere gli spiriti in una sfera di maggiore intensità e di maggiore grandiosità.

La *scienza* è pure la creazione di un mondo fittizio, diverso da quello estetico e da quello religioso, ma diverso anche da quello reale. I concetti, le leggi e le teorie scientifiche, per quanto costruite con ipotesi arbitrarie sussidiate da fatti scelti e deformati, sono tutte dirette a darci delle previsioni sicure, cioè delle credenze capaci di farci agire in un certo modo piuttosto che in un certo altro. *Ogni proposizione scientifica è dunque un imperativo ipotetico.* Essa ci suggerisce quello che dovremo fare o non fare date certe condizioni e certi fini. Inoltre la scienza, per mezzo delle sue applicazioni pratiche (soprattutto le mac-

chine, che si potrebbero dire teorie di ferro come le teorie sono delle macchine di parole) contribuisce, per quanto indirettamente, a modificare certe classi di cose.

La *filosofia* ha la stessa finalità. Anch'essa cerca di dare il mondo in balìa dell' uomo. Essa pure costruisce un mondo immaginario, un mondo composto d' Idee, di Spirito, di Monadi, di Volontà, di cui vuol trovare la legge unica, la formula universale che aprirà tutti i misteri. Essa non è soddisfatta dei mondi particolari dello scienziato. Il mondo particolare dell' uomo comune e dell' artista non la contenta. Essa ricerca, sotto il mondo mutevole dei fenomeni, il mondo stabile delle idee, delle cose in sè, dei noumeni. Essa crede che giunta a questo mondo e scoperta la sua legge l'uomo avrà in mano il mezzo più sicuro per conoscere l'universo, cioè per cambiarlo, giacchè sapere è potere. Essa si sforza, da molti secoli, di passare in questo mondo e di scoprire questa legge e ogni filosofo crede di esservi riuscito quando ha inventato una nuova nomenclatura o quando ha fatto una nuova dicotomia delle cose. Essa è lo sforzo

massimo dell'uomo conoscitivo per cercare l'asse più centrale delle cose, per afferrare l' impugnatura dell'universo.

I due mondi.

La formula generale di questi strumenti che l'uomo s'è fatti per accrescere il suo potere è questa: *la creazione di mondi immaginari capaci di servire per cambiare il mondo reale.*

Il mondo estetico, il mondo religioso, il mondo scientifico, il mondo filosofico non sono infatti delle copie delle realtà ma sono delle creazioni di cui la realtà ha fornito i materiali ma che lo spirito umano ha modificati, aggruppati, scelti, deformati secondo i suoi fini, le sue passioni, i suoi interessi. Il *Tristano e Isotta*, il Paradiso, gli Atomi, la Sostanza sono delle creazioni appartenenti a quei mondi creati dagli uomini e sovrapposti al mondo reale per trasformarlo, aumentarlo o interpretarlo.

Tra questi due ordini di mondi: i mondi ideali dell'artista, del credente, dello scien-

ziato e del filosofo e i mondi reali che formano l'esperienza di ciascun uomo, c'è, se non sempre opposizione, certo grande diversità. Ci sono alcuni uomini, che dirò *platonici* per fare onore al più famoso, così entusiasmati dei mondi ideali che ritengono ch'essi abbiano generato il mondo reale. Vi sono altri invece, gli uomini *positivi*, i quali dichiarano che i mondi ideali sono costruzioni posteriori al mondo reale e che sono rispetto a questo, qualcosa di falso e d'incompleto. Per i primi, cioè, il mondo reale è una cattiva copia dei mondi ideali, per gli altri i mondi ideali sono degli estratti ingannatori ottenuti impoverendo il mondo reale.

Gli uni e gli altri hanno torto. I mondi ideali sono stati costruiti sul mondo reale ma sono superiori a questo in quanto servono ad aumentarlo e a padroneggiarlo. Mentre i positivisti, cioè, sostengono che bisogna cercare di rendere il mondo ideale più simile che sia possibile a quello reale (verismo in arte, obiettivismo in scienza, negazione del mondo dei miti e delle credenze religiose) io affermo che *tutti i nostri sforzi debbono tendere ad*

avvicinare sempre più il mondo reale ai mondi ideali.

Noi abbiamo creati questi mondi perchè eravamo insoddisfatti di quelli reali. Essi sono cioè più adatti a noi, essi realizzano più potentemente i nostri desideri. Noi dobbiamo dunque servirci di loro come d' *ideali limiti*, guardando i quali dobbiamo cercare di trasformare la realtà.

La nostra grande impresa dev'esser dunque la ricerca di questa equazione tra i mondi rivali, tra il mondo dato dall'esperienza primitiva e il mondo costruito dall'immaginazione e dalla riflessione.

Gli strumenti non servono abbastanza.

Fino a che punto e in quale differente misura aiutano quest' impresa i vari strumenti che ho enumerati?

L'*Arte* è certo uno strumento potente di modificazione del mondo e di noi stessi ma viepiù essa diviene efficace e più riesce inutile. Infatti le opere d'arte sono saggi di rifacimento e d'interpetrazione del mondo che

servono ad allargare la immaginazione e la comprensione di coloro che non sono artisti, e, in certi casi, giungono a modificare non solo la nostra visione del mondo ma il mondo stesso, ma quando esse abbian dato a un maggior numero di uomini l'abitudine di contemplare esteticamente il mondo senza bisogno, cioè, d'intermediari di quadri, di statue o di poesie e quando, d'altra parte, abbiano resa più simile a loro la natura, si comprende bene che le ragioni del loro successo vengono a mancare. Quando gli uomini, educati dall'arte anteriore, avranno certe visioni e certe emozioni senza leggere Shakespeare o ascoltare Beethoven, l'arte sarà individualizzata, ogni uomo sarà un'artista, non ci sarà più bisogno, cioè, di comunicare agli altri con forme esterne le proprie immaginazioni perchè ognuno produrrà da sè quelle più adatte ai suoi bisogni e ai suoi ideali.

Così accadrà delle *religioni*. Esse contribuiscono, come l'arte, ad *allargare il nostro campo d'immaginazione* e sono, perciò, un aiuto potentissimo per cambiare e arricchire il mondo reale del quale nessuno è contento, ma la loro funzione non può essere indefinita.

Lo studio storico delle religioni che ci mostra come tutti i miti e i dogmi non sono che forme transitorie e varie di una comune vita religiosa sotterranea e che perciò si possono ottenere emozioni ed effetti religiosi qualunque sia la credenza che serva da coperchio ha già molto squassato la compagine della vecchia concezione chiesastica della religione. La religione, come l'arte, diventa cosa individuale. Ogni fede può servire di modulo da riempirsi con una grande vita. Le pratiche religiose, studiate psicologicamente, danno origine a un'arte delle credenze, a una *pistica*, la quale può fare a meno di certi intermediari (culto, sacerdoti) ritenuti fin qui indispensabili. Inoltre quanto più l'uomo si avvicina a quell' ideale divino di potenza e di saggezza ch' egli stesso s' è creato tanto più diminuisce il bisogno dell' adorazione. L'uomo ha creato Dio e ha creduto che Dio l'avesse creato; ora s'è accorto ch' egli stesso può diventare simile al suo ideale e perciò il suo entusiasmo si trasporta a poco a poco sopra di sè e l'opere proprie.

La *Scienza* è un'arricchimento di immaginazione assai minore che non l'arte e la re-

ligione ma rappresenta, in compenso, una maggiore possibilità di modificazione delle cose. Anche la scienza, però, non è uno strumento del tutto soddisfacente. Essa ha bisogno di prendere sempre più coscienza della sua funzione pratica e di riformare i suoi metodi eliminando tutte le questioni inutili (*Pragmatismo*). Inoltre essa ha lo svantaggio di non riuscire ad allargare il campo delle cose modificabili e di compiere lentamente e faticosamente i cambiamenti per mezzo d' ingombranti e complicati intermediari materiali. Essa deve dunque:

1) *cercare altre forze da sfruttare* e da dominare per potere aumentare il campo di modificabilità;

2) *utilizzare maggiormente una forza che ciascuno ha in noi, l'anima*, la quale può compiere cambiamenti impossibili con altri mezzi e compiere cambiamenti abituali con maggiore rapidità e senza intermediari materiali (fenomeni medianici).

Soltanto facendo ciò essa potrà soddisfare più di ogni altra cosa quel bisogno che ha l'uomo di esser Dio.

La filosofia non serve a nulla.

La condizione della *filosofia* è la più grave di tutte. Non starò qui a dimostrare come tutte le pretese alla realtà, all'universalità e all'obiettività del filosofo siano smentite dall'analisi delle filosofie. Anche la filosofia è opera di uomini colle loro passioni, le loro preferenze, i loro fini, i loro interessi, il loro linguaggio insufficiente e contraddittorio. La filosofia è una reazione vitale che assume forme razionali. Ma questo non pregiudicherebbe il suo valore pratico, se ne avesse. Anche la filosofia è mossa dallo stesso fine degli altri strumenti, cioè quello di aumentare il potere dell'uomo.

Ma la filosofia, intesa non come riunione di scienze particolari quali la psicologia, la logica e la morale, ma come tentativo di una sistemazione universale del mondo, non è riuscita al suo scopo. Essa rappresenta, in un certo modo, lo *stadio assurdo* della scienza. Essa proviene dalla scienza per forza d'inerzia, per progressivo allargamento di concetti. Il filosofo ha visto come lo scienziato, formu-

lando delle leggi ottenute con generalizzazioni più o meno estese e immaginando per ciò un mondo irreale, giungesse a risultati pratici. E ha creduto perciò che continuando collo stesso metodo e portandolo al suo massimo esso avrebbe continuato a dare dei risultati. Ma il filosofo s'è ingannato: passando dal generale all'universale il concetto ha perduto qualsiasi significato e perciò qualsiasi portata pratica; creando un'altro mondo più fittizio ancora ha creduto che esso potesse servire a qualcosa ma questo mondo dell'eterno dell'unico, dell'immortale si è visto ch' era tanto perfetto che coincideva coll'inesistente. Il filosofo vedendo come le leggi particolari dello scienziato fossero efficaci ha creduto che scoprendo l'unica legge l'uomo sarebbe diventato onnipotente ma non s'è accorto che quest'unica legge, appunto perchè unica, non dice nulla e perciò non serve a nulla. Egli credeva di oltrepassare lo scienziato esagerandolo e invece di ottenere tutto ha perduto tutto.

Cosa può divenire la filosofia.

La filosofia, però, può fare a meno di morire del tutto. Essa può rimanere come ge-

nere letterario. Le metafisiche, colle loro larghe visioni e le loro suggestioni immaginose, potranno prendere degnamente il posto dei poemi epici.

Inoltre, visto che la filosofia non può perdere la sua bramosia d' universalità, essa può diventare la teoria più generale possibile, cioè la *teoria dell'azione*.

Se l'agire, cioè il cambiare, è il verbo più astratto al quale si può ridurre tutta la vita, una teoria dell'agire sarà la teoria più astratta possibile. Essa dirà cos'è l'azione e quali sono i modi nei quali avviene l'azione e quali sono le varie categorie di azioni e insegnerà come adeguare i mezzi ai fini e studierà la compatibilità o incompatibilità dei fini. Essa indicherà allo scienziato quali sono i vari modi di azione non ancora possibili o esperimentati e consiglierà a ciascuno di studiare sè stesso, le sue forze, i suoi fini, le sue possibilità.

Questa teoria dell'azione, o *Pragmatica*, sarà l' ultimo prodotto del mondo teorico perchè rispetto ad essa tutti gli altri si presentano come mezzi. Essa studia l'azione in generale e gli altri sono dei mezzi particolari per

azioni particolari. Anche una delle teorie più generali, la Logica, non sarà che un mezzo rispetto alla Pragmatica, giacchè essa serve al conoscere e il conoscere serve all' agire.

Verso l'Uomo Dio.

Ma gli uomini coscienti dei propri destini non s' indugeranno in quest' ultima teoria. Essi sanno che son destinati, secondo la promessa satanica, a divenire simili a Dei. Essi non vogliono restare dinanzi al mondo come spettatori e contemplatori, essi non si consolano abbastanza coi mondi immaginari offerti a loro dall' arte o dalla religione. Vogliono che il mondo reale divenga simile alle loro immaginazioni e subisca le loro volontà. Essi saranno così obbligati a trovare ancora altre immaginazioni, sempre più strane e grandiose, e a trasformare sempre più il mondo.

Le cose debbono divenire veramente dei giuocattoli dell'uomo — l' universo deve divenire la docile creta colla quale l'Uomo-Dio darà forma ai suoi fantasmi.

La forza che dovremmo usare per operare questo capovolgimento della storia del mondo

— lo spirito — è pronto. Non resta che da scoprire come esso opera già in casi straordinari e farne uno strumento obbediente ai nostri desideri e alla nostra fantasia e dominatore delle cose.

L'arte e la religione ci daranno gli ideali, la scienza e l'anima ci daranno la potenza per farli reali. Fin qui abbiamo fatto ciò che non valeva la pena d'essere sognato e abbiamo sognato ciò che non era possibile fare. Quando l'uomo sarà diventato veramente signore del mondo la volontà si trasformerà immediatamente in atto, il sogno si farà fulmineamente realtà.

Questi propositi sono molto superbi, ma quanto più *eroici* e più *pratici* di quelli della fredda e universale metafisica! Per mio conto io licenzio definitivamente questa inutile serva, con tutti i suoi vuoti unici e tutte le sue sterili leggi.

Io vado, per altri cammini, alla conquista della mia divinità.

FIRENZE, *24. IX. 1905.*

INDICE ALFABETICO

NOTA BIBLIOGRAFICA

Avrei potuto facilmente mettere qui in fondo una larga bibliografia che ho raccolto intorno ai filosofi di cui ho parlato, indicando l'edizioni, le traduzioni, i riassunti, i saggi. ecc. ecc.

Ma ho pensato che questa non è un'opera d'informazione ma di battaglia e che perciò è inutile aggravarla di tanto inutile e facile lusso.

Per quelli però che s'interessassero alle idee espresse troppo concisamente nell'ultimo capitolo e non avessero già la collezione del *Leonardo* (1903-1905) dò quì i titoli e le date di alcuni miei articoli nei quali potranno trovare svolgimenti e schiarimenti:

— *La morte della Filosofia,* (in LEONARDO, novembre 1903).

— *Morte è Resurrezione della Filosofia* (IBID. dicembre 1903).

— *Marta e Maria,* (IBID. marzo 1904).

— *Les extrêmes de l'activité théorique.* (Nota per il II Cong. Intern. di Filos. di Ginevra del settembre 1905, pubblicata poi nei *Comptes Rendus,* Genéve, Kündig, 1905, — pp. 473-481).

— *Cosa vogliamo?* Risposta a E. Morselli, (in LEONARDO, novembre 1904.

— *Athena e Faust,* (IBID. febbraio 1905).

— *Il Pragmatismo messo in ordine.* — *Avvertimenti agli Psicologi* (IBID. aprile 1905).

Finito di stampare in Firenze
nella Tipografia della Biblioteca di cultura liberale
il 10 Novembre 1905